

Les identités régionales et la dialectique Sud-Sud en question



Sous la direction de Nadir Marouf

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Les identités régionales et la dialectique Sud-Sud en question

Sous la direction de
Nadir Marouf



Conseil pour le développement de la recherche
en sciences sociales en Afrique

© Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique, 2007
Avenue Cheikh Anta Diop Angle Canal IV, BP : 3304 Dakar, 18524 Sénégal.
<http://www.codesria.org>

Tous droits réservés

ISBN : 2-86978-195-4
ISBN 13: 9782869781955

Couverture : Ibrahima Fofana

Mise en page : Djibril Fall

Impression : Imprimerie Graphiplus, Dakar, Sénégal

Distribué en Afrique par le CODESRIA

Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) est une organisation indépendante dont le principal objectif est de faciliter la recherche, de promouvoir une forme de publication basée sur la recherche, et de créer des forums permettant aux chercheurs africains d'échanger des opinions et des informations. Le Conseil cherche à lutter contre la fragmentation de la recherche à travers la mise en place de réseaux de recherche thématiques qui transcendent les barrières linguistiques et régionales.

Le CODESRIA publie une revue trimestrielle, intitulée *Afrique et Développement*, qui est la plus ancienne revue de sciences sociales basée sur l'Afrique. Le Conseil publie également *Afrika Zamani*, qui est une revue d'histoire, de même que la *Revue Africaine de Sociologie*, la *Revue Africaine des Relations Internationales (AJIA)*, et la *Revue de l'Enseignement Supérieur en Afrique*. Le CODESRIA co-publie également la revue *Identité, Culture et Politique : un Dialogue Afro-Asiatique*, ainsi que la *Revue Africaine des Médias*. Les résultats de recherche, ainsi que les autres activités de l'institution sont diffusés par l'intermédiaire des «Documents de travail», la «Série de Monographies», la «Série de Livres du CODESRIA», et le *Bulletin du CODESRIA*.

Le CODESRIA exprime sa gratitude à l'Agence suédoise de coopération pour le développement International (SIDA/SAREC), au Centre de recherche pour le développement international (CRDI), à la Fondation Ford, à la fondation MacArthur, Carnegie Corporation, au NORAD, à l'Agence danoise pour le développement international (DANIDA), au ministère français de la Coopération, au Programme des Nations Unies pour le développement (PNUD), au ministère des Affaires étrangères des Pays-bas, à la Fondation Rockefeller, FINIDA, CIDA, IIEP/ADEA, OCDE, OXFAM America, UNICEF, et le gouvernement du Sénégal pour leur soutien généreux à ses programmes de recherche, de formation et de publication.

Table des matières

Contributeurs	v
Introduction	1
<i>Nadir Marouf</i>	
1. Entre l'Afrique au nord et au sud du Sahara. La ville d'Agadez entre hier et aujourd'hui	7
<i>Aboubacar Adamou</i>	
2. Nouveaux modes d'échange, processus de régionalisation et nouvelles territorialités : l'exemple des pays d'Afrique et du Maghreb	27
<i>Yasmina Arama</i>	
3. Du commerce avec l'Afrique subsaharienne au commerce avec l'Europe : la transformation de l'échange inégal au détriment du Maroc au XVIIIe siècle	39
<i>Brahim Mansouri</i>	
4. Le Maghreb et l'Afrique : une histoire mouvementée. Continuité et conflits de l'interrégional au continental : le Maroc en voisinage	49
<i>Khalid Chegraoui</i>	
5. Le Maghreb arabo-berbère et ses pratiques ethnothérapiques	65
<i>Abmed Moro</i>	
6. L'Afrique du Nord et le mouvement panafricain : rétrospective et prospective des relations arabo-africaines	103
<i>Hamidou Magassa</i>	
7. Les gnaous du Maroc, itinéraire : Tombouctou–Mogador	119
<i>Mohamed Gheris</i>	

8. La Libye, l'Afrique et l'Europe. L'enjeu africain dans les déterminants de la politique libyenne de l'Europe 131
Yves Alexandre Chonala
9. Entre africanité et arabité : Déchirure identitaire et ambiguïtés culturelles en Mauritanie 153
Abderrahmane N'Gaïde
10. Une rétrospective sur les positions de l'Algérie relative au devenir du continent africain à travers les discours de son président..... 165
Samia Benabbas-Kaghouche

Notes sur les Contributeurs

Aboubacar Adamou est professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Abdou Moumouni, Niamey, Niger.

Yasmina Arama est Géographe, Enseignante-Chercheur Chargée de Cours au Département Architecture et Urbanisme de l'Université Mentouri de Constantine (Algérie).

Samia Benabbas-Kaghouché est Architecte Urbaniste, Docteur d'État en Urbanisme, Maître de Conférences, Maître de Recherche au Département d'Architecture et d'Urbanisme, et Vice-Doyen chargée de la Pédagogie à la Faculté des Sciences de la Terre, de Géographie et de l'Aménagement du Territoire de l'Université Mentouri de Constantine. Elle est également membre du bureau du Conseil national économique et social d'Algérie (CNES) de mai 1994 à ce jour.

Khalid Chegraoui est Professeur et Chercheur à l'Institut des Études Africaines de l'Université Mohammed V-Soussi (Rabat, Maroc). Ses principales recherches portent sur l'histoire et l'anthropologie politique du Maghreb et de l'Afrique subsaharienne. Dernières publications : Traduction en arabe en collaboration avec le Pr Mohamed Hatimi de l'ouvrage de Mohamed Tozy : *Monarchie et Islam politique au Maroc* (Le Fennec : Casablanca, 2001) ; « Idéologie, Religion et ethnocentrisme au Maghreb », in *Intellectuels, nationalisme et idéal panafricain : perspective historique*, sous la direction de Thierno Bah (Dakar : CODESRIA, 2005) ; « Littérature des années de plomb et histoire du présent au Maroc, remarques préliminaires » in *Écrire l'histoire de son Temps (Europe et monde arabe) L'écriture et l'histoire*, tome 1, sous la direction de Richard Jacquemond (Paris : L'Harmattan, 2006).

Yves Alexandre Chouala, GRAPS, Université de Yaoundé II-Soa, Cameroun.

Mohamed Gheris est Docteur d'État en Sciences économiques, Enseignant à l'Université Quaddi Ayyad à Marrakech (Maroc) et travaille sur les questions d'hétérodoxie en Économie du Développement, en particulier les questions de finance informelle, en relation avec des pratiques originales de développement. Il est membre de plusieurs associations, notamment l'Association Internationale des Économistes de Langue Française et l'Association Tiers-Monde.

Hamidou Magassa est docteur en littérature comparée africaine (Université de Sorbonne en 1980) et Chercheur postdoctoral en analyse institutionnelle du développement (Université d'Indiana en 1992). Il est actuellement Consultant en Sociologie rurale au Service d'Experts pour les Ressources Naturelles et l'Environnement au Sahel (SERNES), Bamako, Mali.

Brahim Mansouri est Directeur du Groupe de Recherches Économiques et Financières (GREF) et Professeur de Sciences économiques à l'Université Quaddi Ayyad de Marrakech, Maroc.

Nadir Marouf est Docteur en Droit (Panthéon Sorbonne, 1976) et Docteur d'État ès Lettres et Sciences humaines (Sorbonne, Paris V). Ses directeurs de thèses furent tour à tour Jacques Berque et Georges Balandier. Il a été Maître-assistant à l'Université d'Oran d'octobre 1968 à 1971, Maître de Conférences jusqu'en 1977, Professeur titulaire jusqu'en 1989. Il a poursuivi sa carrière à Lille I comme Professeur associé (1988-1991) et à Amiens comme Professeur titulaire. Ancien Directeur de l'URASC (actuellement CRASC) de 1984 à 1989, puis Directeur du Centre d'Études, de Formation et de Recherche en Sciences Sociales, (Université d'Amiens de 1994 à ce jour).

Ahmed Moro est Physicien, Psychologue, Sociologue et Politologue. Il est membre du Centre d'Études, de Formation et de Recherche en Sciences Sociales, Association de Sociologues Enseignants du Supérieur, et Centre Universitaire de Recherche Administratives et Politiques de Picardie. Il est responsable de l'Observatoire de la Vie des Étudiants à l'Université de Picardie Jules Verne (Amiens). Auteur de l'ouvrage intitulé *Les Sciences Humaines et Sociales à l'heure des catastrophes : Éléments de réflexion sur la méthode à la lumière de l'ordre, du désordre et le chaos* (Paris : L'Harmattan, 2006). Co-directeur avec Bernard Kalaora de l'ouvrage intitulé *Le désert : De l'écologie du divin au développement durable* (Paris : L'Harmattan, 2006).

Abderrahmane N'Gaïdé est Enseignant-Chercheur au Département d'Histoire, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal.

Introduction

Nadir Marouf

Cet ouvrage regroupe les travaux entrepris en sciences sociales durant trois décennies dans la région d'Afrique du Nord, correspondant à la partie occidentale du monde arabe, comprise entre la Méditerranée, le désert Libyque, le Sahara et l'océan atlantique. Ces études permettent d'avoir un regard sur l'histoire sociale de cette partie du continent africain et orientent des perspectives, à l'heure de l'uniformisation de l'économie, laquelle tend à réorganiser les découpages territoriaux entraînant ainsi des regroupements économiques.

Dans cette optique, les différentes contributions de cet ouvrage, tentent de montrer la nécessité de ce regroupement en mettant l'accent sur les dynamiques sociétales et les actions de certains hommes de la région.

Dans ce livre, sont abordés les sujets suivants : les itinéraires identitaires sociétaux à partir de l'exemple des *Gnaoua*, le rôle joué dans le passé par les centres urbains dans la dynamique des échanges marchands entre le Maghreb et l'Afrique au Sud du Sahara, enfin les différentes politiques mises en place par certains États de la région dans l'optique d'une régionalisation du continent africain.

Dans la première partie de l'ouvrage, deux contributions analysent l'identité des *Gnaoua* possédant un savoir-faire sur le plan médical résultant d'un syncrétisme entre les rites traditionnels et la référence à la religion islamique. Ce savoir-faire, malgré ses potentialités, connaît de nos jours des mutations liées à la précarité de leur condition de vie, ce qui explique l'altérité qui en découle. Le troisième article de cette première partie appréhende l'itinéraire des familles marchandes de la zone sahélienne en insistant sur le rôle que celles-ci ont joué dans les échanges entre les deux parties du continent, à savoir le Maghreb et l'Afrique au Sud du Sahara. Le dynamisme dont elles font preuve repose sur le conflit, la fortune issue des réseaux marchands et surtout, la religion musulmane.

Dans cette perspective, l'article tente d'apporter des ébauches de solutions sur les voies et moyens pouvant permettre l'édification de cette nouvelle réalité née de la mondialisation de l'économie. L'auteur du dernier article de cette première partie montre à partir de l'exemple de la Mauritanie, que la référence identitaire doit s'articuler sur le primat du communautaire, résultat de la régionalisation, alors que le panarabisme et le «*Statu quo ante*» sous-jacent au panafricanisme, reproduisent chacun, sur des logiques héritées de cadres sociaux non superposables apparemment, ce qui constitue, et de façon récurrente, un véritable handicap.

La deuxième partie de l'ouvrage étudie le rôle que certaines villes ont joué dans le passé, dans les échanges marchands. Ainsi, la ville d'Agadez a été un carrefour d'échanges avec le Maghreb. Mais elle sera victime de la nouvelle réorientation des réseaux marchands, tournés vers l'extérieur et de la balkanisation. La réinvention de cette place peut contribuer à l'édification de cette régionalisation. Le deuxième article souligne que cette régionalisation remet en cause les frontières héritées de la colonisation. Cela se traduira par de nouvelles formes d'échanges, de nouvelles représentations sociales, qui prendront en compte le local. A l'heure où les États africains parlent du regroupement économique, de nouvelles représentations s'avèrent indispensables.

Dans cette optique l'analyse de l'évolution du commerce entre le Maroc et les États des pays au sud du Sahara au XVIII^e siècle constitue une autre contribution qui montre les différentes phases de cette activité, laquelle connaîtra un déclin avec l'extraversion de l'économie marocaine. Ainsi, dans cette régionalisation du continent, le Maroc peut jouer un grand rôle en reprenant ces circuits commerciaux, ce qui contribuera au développement économique de ce dernier. La dernière contribution de cette partie est relative aux relations interrégionales reposant sur le commerce, les rapports socioculturels, lesquels ont connu un déclin avec la colonisation. Celle-ci a modifié et réorienté les échanges dans la région. Mais, le Maroc, au lendemain des indépendances, tentera de relancer ces anciennes dynamiques fondées à la fois sur les réseaux d'échange et sur les allégeances à l'égard du royaume, sans succès toutefois, en raison du conflit sur le Sahara Occidental, dont les retombées politiques vont constituer un frein depuis une trentaine d'années.

La troisième partie de l'ouvrage est consacrée à la politique mise en place par les nations arabes en vue de la création de cette régionalisation. Dans cette optique, la politique étrangère de la Libye en Afrique articule le panarabisme et le panafricanisme, et s'inscrit dans une opposition à l'ordre mondial préétabli. La libyanisation du monde arabe et l'arabisation de l'Afrique au Sud du Sahara sont légitimées par le critère de l'impérialisme qui de nos jours utilise «le terrorisme», pour entraver toutes les actions de ce pays. Mais son retour sur la scène internationale relance le panafricanisme dans une perspective de reconquête, pouvant jouer un grand rôle dans l'intégration économique du continent. Les propositions du Chef de l'État algérien, analysées dans une des contributions, énumèrent les voies

et moyens devant y aboutir, entre autres la révision du système éducatif lequel doit prendre en compte les réalités de l'heure, le nouveau partenariat entre les pays du continent et ceux industrialisés. Enfin, le dernière article analyse les relations arabo-africaines, en insistant sur les liens qui existaient autrefois, et qui reposaient sur le commerce, la religion islamique. Ce faisant, la régionalisation passera alors par une solidarité entre les peuples, la réinvention des grandes valeurs des principes fondateurs et surtout par la formation d'une nouvelle élite scientifique.

Si l'on peut se féliciter de la grande diversité des thèmes abordés lors de la rencontre du Caire, le bilan que l'on peut en tirer appelle cependant un certain nombre de remarques, que l'on s'efforcera de sérier dans un but de clarté pédagogique.

1- Disparité thématique

L'absence d'une grille de réflexion donnant une orientation paradigmatique précise aux travaux de cette rencontre a donné lieu à des «énoncés séparés». Cette discontinuité rend difficile la lisibilité d'une trame susceptible de sauvegarder la cohérence nécessaire permettant de confronter l'argumentaire propre à chaque article autour d'un sujet à controverse.

2 – La disparité du niveau d'approche

À l'incohérence thématique, s'ajoute le fait que les articles se situent à des niveaux d'appréhension de l'objet d'étude fort disparates : la monographie classique reprenant la littérature ethnographique coloniale, constitue plus un rappel des faits, voire un catalogue, qu'une synthèse critique.

3 – Un manque d'originalité

Ce qui fait «recherche» ne tient pas au caractère «social» de la réalité étudiée, mais à son objectivation académique, qui est un acte d'innovation, c'est-à-dire un regard nouveau apporté par l'auteur au regard des «sciences sociales», qui sont convoquées ici. Ce n'est pas le cas malheureusement dans la majorité des articles : non seulement les réalités traitées ont été ressassées de multiples fois par des auteurs antérieurs, mais elles ne résultent pas à proprement parler, d'un travail personnel, en dehors de l'œuvre de compilation qui n'est pas un travail de recherche.

4 – Le point de vue du «Prince»

Le plus souvent, le discours qui se dégage des papiers présentés est un «discours du Prince», c'est-à-dire aussi bien celui qui est produit par les organismes officiels de l'État que par les institutions internationales. Il n'y va pas seulement du style, mais des stigmates qu'un langage, diplomatique comporte nécessairement : langage confinant à la réserve de bon aloi, au regard désincarné, allusif etc.... D'autre part, le point de vue du Prince fait tenir le locuteur d'un lieu qui n'est pas celui du chercheur neutre et objectif tout à la fois : les catégories convoquées ne sont pas

sociologiques, ni anthropologiques mais des catégories «boîtes noires» propres au discours politique ambiant : *l'État*, les *Libyens*, les *Africains*, les *Arabes*, la *Communauté africaine*, la *Communauté internationale* etc. sont considérés comme des acteurs sociaux censés produire une rationalité donnée, produire du sens. Or on sait bien qu'il est de plus en plus difficile d'imputer à ces catégories abstraites des intentionalités comportementales, sans tomber dans une sorte de fondamentalisme, voire de déterminisme holiste, ontologique...

5 – Le présupposé normatif

Quelques articles, notamment celui traitant du Maroc avec «ses voisins» sans les nommer (le principal voisin étant l'Algérie) et un autre article traitant du renouveau panafricaniste, posent un sérieux problème de déontologie.

Le premier, sous prétexte d'une étude de sociologie politique traitant des dynamiques relationnelles donnant sens à l'historicité de la sous-région nord africaine, constitue un véritable réquisitoire envers les pays qui auraient cherché querelle au Maroc dans l'affaire du Sahara Occidental. Quelles que soient les véritables motivations inavouées des acteurs parties prenantes de ce différend, entre autre frontalier, on ne saurait l'analyser avec l'invective qui caractérise le propos de l'auteur, dont le parti pris est patent. A titre d'exemple, il tente d'expliquer l'animosité de l'Algérie à l'égard du Maroc à propos des conflits frontaliers en invoquant le déficit d'historicité chez les Algériens (prenant à témoin Benjamin Stora dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas historien médiéviste du Maroc) contrairement au Maroc dont l'épaisseur historique due notamment à la continuité dynastique, donne à ce pays un droit de primogéniture. En foi de quoi, les anciennes allégeances, mauritanienne, sahraouie, en partie algérienne (oasis occidentales) et, pourquoi pas soudanaise (pour ce qui est tout au moins de l'époque saadienne de Marrakech)* doivent triompher du principe d'intangibilité des frontières héritées de la colonisation, et défier ainsi une géopolitique dont le mérite, tout au moins en Afrique, est d'avoir évité le chaos pouvant découler des résurgences ethniques ou tribales. Ce discours est autant contestable que dangereux, pour la sérénité d'une réflexion sociologique ou historique dont les chercheurs africains ont plus que jamais besoin.

A coté de ce plaidoyer *pro domo*, dont la connotation idéologique n'est pas à démontrer, l'article qui traite de l'Afrique du Nord et le mouvement panafricain dresse le bilan du sous-développement en Afrique en s'appuyant sur le verdict sévère de Mahdi El Manjra. Il attribue cette situation à la désaffection des nations africaines à l'égard des valeurs de l'islam et à l'hégémonie de l'idéologie «judéo-chrétienne» qui sévit, selon lui, depuis le Moyen-Âge. Le fait que le judaïsme a été une religion martyre, le caractère diasporal des Juifs, la grande fracture entre christianisme et judaïsme sont passés sous silence pour mettre en exergue un binôme «judéo-chrétien» qui relève, en fait, d'une réparation morale de la part de l'Occident

chrétien à la suite de l'holocauste – ce binôme prend naissance officiellement dans le discours occidental depuis le Concile de Vatican II (début des années 60). Le remède à ce que l'auteur appelle la «décadence»(ce qui, contrairement au concept de «sous-développement», renvoie à une conception téléologique de l'histoire, voire théologique), c'est la réhabilitation des valeurs de l'islam : *«la bénédiction est ce qui s'arrache, par des actes matériels et immatériels, notamment la prière, dans l'austérité de l'épreuve humaine et c'est bien elle, et elle seule, qui ennoblit celui ou celle qui la porte»* (p 15 de l'article). Une telle profession de foi ne peut que nous conduire à un manichéisme d'un autre ordre à côté du manichéisme séculier de l'article précédent.

En conclusion, les dysfonctionnements multiples énoncés plus haut rendent non seulement difficile la lisibilité de ce que l'on pourrait appeler un catalogue d'énoncés séparés, mais hypothèquent, en même temps la recherche africaniste. En effet, il apparaît de toute évidence que ce corpus n'incarne nullement la recherche qui se poursuit depuis les trois dernières décennies sur le continent africain.

D'une manière plus concrète, concernant le Maghreb, dont je maîtrise mieux l'état de la recherche, nous sommes loin du compte.

1

Entre l'Afrique au nord et au sud du Sahara. La ville d'Agadez entre hier et aujourd'hui

Aboubacar Adamou

Introduction

Le Sahara n'a jamais été une barrière infranchissable. Au contraire, il servit de pont entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne. Durant la période pré-désertique, le Sahara, alors occupé par la savane et des points d'eau, connut d'importantes migrations qui portèrent des peuples méditerranéens jusqu'aux limites du Sahel. L'aridification, il y a 4 à 5000 ans, poussa les peuples pasteurs sahariens à se replier sur les bords des cours d'eau temporaires ou permanents. Lorsque apparurent les premiers écrits grecs consacrés à cette région, des peuples noirs, blancs ou métissés l'habitaient encore et le parcouraient en tous sens.

L'adoption du cheval à une époque moins aride que de nos jours, semble avoir favorisé ces déplacements. Plusieurs témoignages des déplacements sont restés des époques qui précéderent l'ère chrétienne. L'avènement du chameau entre le I^{er} ou le II^e siècle après Jésus Christ va amplifier ces relations. En effet, l'assèchement progressif du Sahara rendait impossible l'utilisation du bœuf et du cheval dans le transport et le recours au dromadaire inévitable en raison de ses nombreux avantages qui feront de lui le compagnon obligé des Sahariens dont la survie résidait dans la mobilité. Véritable vaisseau du désert, le dromadaire va permettre l'expansion sur l'ensemble du Sahara central et occidental des Berbères nomades jusque-là confinés dans les zones présahariennes du Maghreb et de la Cyrénaïque. Il fera du Sahara un espace davantage ouvert. Les milliers de caravanes qui le parcouraient jadis n'étaient pas seulement composées de marchands, mais aussi des hommes de science, de culture et de religion. De ces échanges

dans les deux sens vont naître sur la lisière sud des villes cosmopolites, à la fois centres économiques et religieux dont beaucoup ont atteint un haut niveau de progrès civilisationnel. Parmi ces cités on peut mentionner Chinguetti, Ouadane, Oualata, Tichitt (en Mauritanie), Tombouctou et Gao (au Mali), Agadez (au Niger).

Ces villes constituaient des repères pour les tribus nomades qui contrôlaient les itinéraires et servaient d'intermédiaires entre les deux parties concernées par les échanges transsahariens. Les commerçants venaient du Nord comme du Sud car ces villes étaient des passages obligés des grands axes commerciaux transsahariens.

Nombre d'entre elles sont aujourd'hui inexistantes ou sont devenues l'ombre de leur passé. Elles sont victimes du déplacement des réseaux du commerce africain de l'intérieur du continent vers l'extérieur (notamment vers l'Atlantique), de la fermeture des frontières nationales à la suite de la formation des États indépendants, des innovations intervenues dans les systèmes de transport, de la destruction du cheptel, ressource essentielle des nomades suite aux sécheresses.

Cependant Agadez a survécu de cette décadence dans laquelle sont tombées les villes sahéliennes de sa génération. Les raisons sont de deux genres. Certaines sont liées au fait qu'elle a gardé l'essentiel de son ancien rôle. D'autres se rattachent à l'acquisition de nouvelles fonctions. Agadez est restée un lieu de croisement de plusieurs voies de communications. C'est un carrefour routier qui a pris le pas sur le carrefour caravanier. L'exploitation des mines d'uranium, le développement du tourisme ont revigoré ses fonctions anciennes et faciliter le désenclavement régional. Le rôle charnière dans les échanges transsahariens s'est davantage confirmé.

Son rôle futur dans l'intégration régionale est inscrit dans les grands programmes du NEPAD (comme la transsaharienne), les échanges multiformes et les programmes bilatéraux de coopération entre le Niger et ses pays voisins.

Agadez au temps des transports antiques

L'installation des Touaregs en Aïr

Les Touaregs de la région d'Agadez sont originaires de la région d'Aoudjila dans le Golfe de Syrte libyen. Leurs migrations en Aïr ont commencé au XI^e siècle et seraient en relation avec le passage des Beni-Hilal et des Beni-Soleim en Tripolitaine autour de 1050, et avec les guerres que connut l'Afrique du Nord dans les siècles suivants.

Les premières confédérations à s'y installer sont les Sandal, les Kel Gress et les Kel Owey. Ensuite sont arrivés à des périodes diverses, des groupes moins importants : les Kel Ferwan, les Kel Fadey, les Kel Tamat et les Timisguida.

Certains groupes de tribus ont quitté l'Aïr pour les steppes sahéliennes du sud Niger, soit à cause de la pression guerrière, soit parce qu'ils étaient à la recherche de pâturages plus luxuriants (Sandal, Kel Gress, Timisguida). D'autres s'y sont maintenus et seront renforcés par des migrations venant du Hoggar dans le Sud algérien (Kel Fadey, Kel Tamat) qui se sont poursuivies jusqu'au début XXe siècle.

Aux immigrants touareg, il convient de rajouter les Peuls nomades, originaires du sud, venus en Aïr après 1917. Parmi les derniers venus, on trouve aussi les 2 fractions arabophones kounta venus du Mali au début du XXe siècle.

Des groupes sédentaires ont toujours vécu à côté de ces tribus nomades comme en témoignent les ruines de cités aux murs en pierre. Agadez, Ingall et Tiguidda-n-Tessoum sont les témoins de cette lointaine urbanisation. Ces centres se singularisent par leur population cosmopolite : mélange de Berbères, Haoussa, Arabes et Songhay.

L'Administration qui prévalut jusqu'à la colonisation française était de type fédéral. L'Aïr était une fédération de groupements de tribus sous l'autorité du Sultan. L'organisation de chaque groupement était aussi de type fédéral.

À la base, la tribu était dirigée par l'Amghar, juge et chef de guerre. Au niveau du groupement, l'Etebel était le chef de guerre, porte-parole de son groupement dans ses rapports avec ses voisins et avec le Sultan. Quant à l'Aménokal ou Sultan, il est le chef suprême des Touareg de l'Aïr. Une fois par an, il regroupait tous les chefs de tribus pour raffermir leur fraternité, débattre des litiges et des projets communs.

Cette administration « souple » était adaptée à la dispersion des populations dont la mobilité rendait illusoire tout contrôle véritable.

Agadez au XVe et XVIe siècle

Agadez relaya Tigguida

Taligina au nord d'Ingall et Marandet au pied de la falaise de Tiguidit sont considérés comme de très anciens centres. Tiguidda (Azelik) fut visitée par l'écrivain arabe Ibn Batouta en 1353 qui signala l'importance de ses mines de cuivre. Cette ville est citée par Al Omari (1137) et Ibn Khaldoun (vers 1395). Elle est connue pour ses activités commerciales et intellectuelles. Capitale du sultanat berbère des Inoussouffa, elle fut détruite par les premiers Sultans d'Agadez. Anusaman, à l'ouest d'Agadez, était connue au XVIe siècle pour sa concentration d'intellectuels réputés.

Agadez fondée au XIe siècle n'est connue qu'au XVe siècle en même temps que s'effaçait Tiguidda (Azelik), et à partir du moment où l'un des premiers Sultans, Ilisawan (1430-1449) s'y installa. Il construisit un palais autour duquel se réorganisa le vieux village des sédentaires noirs Gobirawa.

Le nom « Agadez » daterait de cette époque et dériverait de Tagadez, qui veut dire visite. En effet, les groupes Touareg retournés sur leurs pâturages, venaient rendre visite à leur souverain. Quant à l'origine du sultanat lui-même, elle serait étrangère (turque selon certaines sources), fruit d'un compromis entre les chefs touareg devant l'anarchie intérieure et les menaces des empires voisins.

En effet l'Aïr était un nœud de commerce avec l'Afrique du Nord, au temps du royaume des Inoussoufa. Deux principales lignes caravanières le traversaient. La première rejoignait l'Empire du Mali au Fezzan et à l'Égypte, la seconde rejoignait les pays Haoussa (Kano, Katsena) aux Oasis du sud algérien et à la Tripolitaine. D'après Ibn Batouta, qui suivit le trajet d'une de ces caravanes en 1353, chaque année 12 000 chameaux partaient du Caire au Mali.

Ce courant commercial portait sur le trafic de l'or, de l'ivoire et des esclaves, en direction de l'Égypte ; des cotonnades et des objets de luxe en direction du Mali. De Kano aux Oasis du nord, les marchandises transportées étaient les peaux tannées, l'ivoire, les dépouilles d'autruches, des couvertures en bandes de coton et des esclaves. Du nord au sud descendaient des clous de girofle, des parfums, des burnous. Tiguidda (Azelik) prospérera grâce à ce trafic.

L'Aïr, nœud des lignes caravanières, fera l'objet de la convoitise des grands royaumes tels que le Mali, le Bornou et, plus tard, le Songhay. Ainsi, Tiguidda dut reconnaître la suzeraineté du Mali au XIV^e siècle. Le Bornou au XV^e siècle tenta, sans succès, de placer l'Aïr sous sa domination. Devant ces convoitises, les Touareg ne peuvent que chercher l'unité à travers la création d'une chefferie commune.

Les premiers sultans menaient une existence nomade à Assodé (dans le centre de l'Aïr), puis à Tadeliza qu'ils abandonnèrent pour s'établir de façon plus permanente à Tin Chamane près d'Agadez. Avec Ilisawan, le sultanat s'établit définitivement à Agadez où les tribus du « privilège et du pacte » lui construisirent son palais.

Agadez prendra de l'importance grâce à son emplacement, bien plus intéressant pour la liaison avec l'extérieur que ceux des capitales précédentes. L'alliance de la ville et de la dynastie sera à l'origine de sa prospérité, notamment au XVI^e siècle. Agadez a survécu à l'insécurité, aux troubles fréquents causés par les nomades voisins, aux guerres entre confédérations ou entre celles-ci et les pays du sud. Cette permanence s'explique parce qu'il y eut très tôt partie liée entre le sultanat et la ville. Cette ville était commerçante et caravanière. Le sultan deviendra par la suite davantage chef d'Agadez que véritable roi des Touareg. La fonction de la ville lui facilitait sa tâche de grand arbitre.

Le nouveau carrefour commercial

L'installation du Sultan à Agadez fera de la ville le port de l'Afrique en direction du Maghreb. Déjà, sous le règne du Sultan Ilisawan, les caravanes qui reliaient l'Égypte à la boucle du Niger y transitaient. En peu de temps elle est devenue une plaque tournante pour le trafic de l'Empire du Mali vers le Fezzan et l'Égypte et pour

celui des États haoussa vers les Oasis du Touat, du Fezzan et vers la Tripolitaine. Des commerçants, venus aussi bien du nord que du sud du Sahara, commençaient à se fixer.

Le Sultan jouissait d'un grand prestige et était très riche en raison de cette fonction commerciale de la ville. Agadez, devenue un grand carrefour caravanier, ne pouvait laisser indifférent le grand conquérant songhay, Askya Mohamed.

Selon le *Tarikh-Es-Soudan*, la campagne de l'Askya contre l'Aïr aurait duré une année, du 26 février 1514 au 15 février 1515¹. La première conséquence de cette conquête fut l'éviction des sultans co-régnants² et leur remplacement par Mohammed ben Talazou (toujours de la famille) qui paya désormais, ainsi que ses successeurs, un tribut au souverain songhay.

La seconde conséquence fut l'installation dans le sud-ouest de l'Aïr, notamment à In Gall et Agadez, des colonies songhay pour consolider la conquête, mais aussi pour renforcer la route caravanière Gao-Égypte.

Enfin, la dernière conséquence de cette expédition fut la sécurité pour le trafic caravanier. La suzeraineté songhay va assurer aux caravanes de la boucle du Niger vers l'Égypte une certaine sécurité. Agadez connut un siècle de prospérité.

Nous devons à Jean Léon l'Africain une description très intéressante de la ville au début de cette époque :

Agadez, écrivait-il, est une ville murée, bâtie par les rois modernes sur les confins de la Libye. C'est une ville des Noirs qui est à peu près la plus proche des villes des Blancs, si l'on excepte Oualat. Ses maisons sont très bien construites à la manière des maisons de berberie parce que ses habitants sont presque tous des marchands étrangers. Il y a bien peu d'indigènes et ces quelques Noirs sont presque tous artisans ou soldats du Roi de la ville. Chaque marchand possède un grand nombre d'esclaves pour lui servir d'escorte sur la route du Gao au Bornou dont les passages sont infestés par une infinité de tribus qui parcourent le désert... Le Roi tire un gros revenu des droits que paient les marchandises étrangères et aussi des produits du pays. Mais il paie un tribut d'environ cent cinquante mille ducats au roi de Tombuto.³

Le XVI^e siècle est considéré par la tradition orale et par les chroniques écrites comme un siècle de grandeur et de lumière marqué par l'arrivée de grands personnages religieux. Agadez était un point de rencontre des commerçants et des savants musulmans dont il existe encore les tombes, les mausolées et les sanctuaires.

La ville était cosmopolite et les langues tamasheq, haoussa et songhay se mêlèrent pour donner le dialecte agadésien. Elle était très fréquentée par des marchands du nord, si bien que des quartiers entièrement habités par des peuples arabophones ont vu le jour. C'est le cas de Tirjiman où se trouvait d'ailleurs le marché, Masrata et Tafimata. Des tribus Touareg possédaient des maisons, mais ne résidant pas en permanence dans la ville, elles les confiaient à leurs serviteurs. Par la suite, ces tribus verront leurs liens avec le sultanat se relâcher et ne revenaient à Agadez que de façon très épisodique.

La population était en majorité noire et vivait essentiellement des ressources que lui procurait l'artisanat. Agadez était déjà renommée pour le travail du cuir. Le travail des métaux était aussi important et les forgerons pratiquaient déjà la technique de la « cire perdue » par fonte d'objets de cuivre ou d'argent ou en utilisant l'or.

Bon nombre de citoyens s'adonnaient au petit commerce à l'intérieur de la ville. La ville possédait son propre étalon d'or différent de celui utilisé à Tombouctou ou Gao.⁴

Des pays haoussa à Ghat ou au Touat, le trafic portait sur les peaux, les couvertures, les esclaves, le henné. La caravane se ravitaillait à Agadez en selles de chameau, objets de maroquinerie, peaux, fromage, beurre et piment.

Les caravanes qui descendaient du nord apportaient burnous, clous de girofle, livres en arabe, papiers, bougies, chapelets, chéchias, couvertures, parfums, etc. Les pistes suivies par ces caravanes passaient par Iféran, In Azaoua, Djanet, Ghat puis Ghadamès ou Mourzouk. D'Iféran un embranchement permet d'atteindre In Salah. Au départ de la Tripolitaine, ou du Touat, la caravane était accompagnée par les Kel Ajjer, qui se faisaient relever en Aïr par les Kel Aïr qui la convoyaient jusqu'au sud. Les caravanes circulaient toute l'année. Ainsi Agadez est devenue un centre de transit considérable et de nombreux magasins appartenaient à des commerçants arabes du Fezzan et du Touat. Les caravaniers du nord étaient tenus de passer par Iféran pour payer un droit d'entrée à un représentant du sultan pour chaque chameau chargé.

À côté de ces grands courants existait un véritable mouvement caravanier entre l'Aïr et les pays Haoussa portant sur le sel, le mil, les dattes, les cotonnades.

L'importance du commerce d'Agadez au XVI^e siècle, ainsi que la prospérité de la ville, apparaissaient dans l'énorme tribut de 150 000 ducats que le sultan de l'Aïr payait au roi du Songhay. Ce tribut annuel équivalait à la dette qu'avait contractée l'Askya Mohamed lors de son pèlerinage à la Mecque, après avoir dépensé tout l'argent qu'il transportait avec lui. Cette prospérité n'est pas uniquement le fait de la suzeraineté Songhay – à savoir la sécurité pour la caravane Gao-Égypte – elle était aussi due à une organisation politique solide qui garantissait la paix dans toute la région.

La stabilité politique

La cour du Sultan était importante et comprenait deux catégories de hauts fonctionnaires. La première était composée des Rawouna, chefs de confédération qui, bien que résidant en dehors de la ville, étaient considérés comme les premiers membres de la cour royale. Sont considérés aussi comme Rawouna les délégués du sultan auprès des confédérations, résidant à Agadez et s'occupant de l'hébergement des ressortissants de la région dont ils ont la charge.

La seconde catégorie était formée des responsables des services publics de la ville d'Agadez. Le plus important est le Tourawa, délégué auprès des Arabes et chargé d'accompagner les caravanes. Le Wakili ou Amadozen était chargé de percevoir les taxes sur les caravanes.

Le sultan était nommé par les Touareg et déposé par eux. Fait remarquable, le XVI^e siècle est caractérisé par une certaine stabilité du sultanat. Les complots de palais étaient évités et les sultans disposaient de moyens pour satisfaire leurs électeurs Touareg.

La chute de l'Empire Songhay en 1591 marqua l'arrêt de la route de l'or Gao-Agadez-Égypte et le début d'une longue déchéance.

Le point de rencontre spirituel et culturel

Agadez au XVI^e siècle était un véritable foyer spirituel. Barth estimait à environ soixante-dix le nombre des lieux saints de la capitale de l'Aïr à cette période. Elle était une « place forte de l'islam », fonction qu'elle ne cessera d'exercer qu'en 1917. Le XVI^e siècle a vu l'arrivée de plusieurs « guides religieux ». Cependant deux émergèrent : Zakarya, qui résidait à Agadez et Sidi Mahamoud El Bagdadi qui préférait agir en zone nomade où il cherchait à propager sa confrérie.

Zakarya serait, selon certains informateurs, originaire de Ghadamès au Fezzan où il serait né vers 1480. Selon d'autres, il serait venu du Songhay en compagnie de l'Askya Mohamed. Zakarya fut bâtisseur de plusieurs mosquées dans la ville d'Agadez. Son chef d'œuvre est le grand minaret de 27 m qui domine toute la ville d'Agadez. Zakarya est encore présent dans les coutumes agadésiennes.

Sidi Mahamoud El Bagdadi est descendant d'Abd-El-Qader Gelani.⁵ Il arriva à Agadez vers 1512. Ce saint personnage polarise toute la piété dans le massif de l'Aïr. L'islam dont il est rénovateur est un islam de sanctuaires. Périodiquement, des visites collectives aux tombes et mosquées sont organisées par les marabouts qui se déplacent avec tous leurs étudiants et élèves. De cet épisode lointain daterait la confrérie quadria qui est la plus anciennement introduite à Agadez.

Sidi Mohamoud El Bagdadi fonda la Mosquée d'Aghalanga. Sa confrérie, la Houloutiya, est dominante dans le massif et son foyer actuel est Eghandawel à soixante kilomètres au nord d'Agadez. Les disciples de Sidi Mahamoud furent très renommés.

Les autres grandes figures religieuses de la ville au XVI^e siècle sont des écrivains, professeurs, responsables de mosquée que la tradition a érigés en personnages surnaturels.

Agadez sous les siècles de troubles

Après le XVI^e siècle de grands mouvements de populations de l'Aïr vers le sud du Niger ont eu lieu.

La lutte entre les trois grandes confédérations Touareg (Kel Owey, Kel Gress et Kel Ferwan) va caractériser toute l'histoire de la région aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Le XIX^e siècle est aussi marqué par les conflits, entraînant ainsi un climat d'insécurité défavorable pour d'Agadez. La région connut les attaques externes et des dissensions internes au sein des confédérations.

L'abandon de la route Gao-Aïr-Égypte, les guerres continuelles, les famines et l'insécurité des routes qu'elles engendrent vont changer l'aspect d'Agadez.

Chose paradoxale, c'est pendant ces périodes de troubles que l'Aïr s'affichait comme une puissance régionale. Cette politique d'agression et d'expansion commença sous le règne de Mohammed El Mobarek, par la conquête de l'Ader (ou Adar), vassal du Kebbi, par son fils Mohammed Agabba aidé des Touareg en 1674. Le Kebbi vaincu, l'Ader, région vassale de ce dernier, passa alors sous la suzeraineté du sultan de l'Aïr. Sous le règne de Mohammed Agabba eut lieu l'importante expédition contre le Gobir en 1698 qui, avec la conquête de l'Ader, fera de lui le sultan le plus glorieux de l'Aïr.

Si le règne de Mohammed El Mobarek et celui de son fils Mohammed Agabba furent glorieux par les rezzous, les conquêtes (Ader par exemple), les expéditions lointaines, il n'en fut pas de même en matière de politique intérieure. Ces règnes furent extrêmement agités. Les sultans eux-mêmes furent contraints, devant le désordre, d'abandonner la ville. Aux guerres fratricides s'ajoutèrent les épidémies, les famines, et les inondations.

En 1850, le grand explorateur allemand Henri Barth qui y séjourna du 9 au 30 octobre 1850, ne trouva qu'une ville « ombre de son passé ».

« L'aspect actuel de l'ensemble d'Agadez est celui d'une ville abandonnée. Partout on y retrouve les vestiges d'une splendeur évanouie. Au centre même de la ville, les maisons sont pour la plupart des ruines, et des mosquées autrefois nombreuses, il n'en reste que fort peu. Bon nombre de ses habitants auraient émigré vers les pays haoussa. Le rôle économique de la ville avait grandement diminué. Les commerçants d'Agadez ne partaient plus vers Ghat et Mourzouk et semblaient se borner à visiter les marchés du sud. Les contacts avec Gao et Tombouctou n'existaient plus et les habitants de ces localités ne passaient par-là qu'au moment du pèlerinage. Le commerce local lui-même était limité. Les habitants de Touat étaient les principaux marchands de la ville et vivaient surtout du commerce de détail ». L'explorateur signalait plusieurs marchés dans la ville. Une autre grande activité de la ville était la caravane de sel qui pouvait compter jusqu'à dix mille chameaux.

La ville remarquait l'explorateur, ne présente aucun signe de cette misère caractéristique des cités déchues.

Selon Fourreau, à la fin du XIX^e siècle, l'importance politique et commerciale d'Agadez a énormément baissé. La ville continue à être cependant un point de

transit où s'amassent quelques-uns des articles destinés au Soudan. Mais ce commerce est le monopole des Maghrébins immigrés.

Agadez sous la colonisation française et au début de l'indépendance

Les destructions et réalisations de la colonisation française

L'occupation française du Niger entre 1901 et 1905 provoqua l'agitation dans le monde touareg. L'Aïr était concerné par les mouvements internationaux. Il était lié au Fezzan occupé en 1916 par les Turcs. C'est de là que Kaossen aidé par la Senoussiya partit pour libérer sa région. Il fut soutenu par le sultan d'Agadez Tegama. Le siège du poste militaire français d'Agadez qu'ils conduisirent dura 3 mois. Ce poste fut libéré par les Français le 3 mars après l'arrivée de 3 colonnes militaires dépêchées de Zinder, de Menaka et du sud algérien. Toute la classe intellectuelle d'Agadez fut massacrée le 4 mars 1917. Agadez devint une ville sinistrée. La situation politique et sociale était épouvantable. Les tribus de l'Aïr se dispersèrent. Les conséquences de la répression de la révolte furent une tragédie et le « redressement » ne sera pas facile pour l'administration coloniale.

Réorganisation administrative, petites réalisations socio-économiques, telle sera la politique française dans cette région.

Après les événements de 1916-1917, les attributions politiques, judiciaires et administratives du sultan lui furent davantage retirées pour être transférées au commandant de cercle, un militaire. L'Administration du cercle, tant redoutée, resta assez rudimentaire jusqu'à la fin de la colonisation.

Cependant, si le personnel de l'administration du cercle est restreint, il n'en est pas de même pour la force publique (armée et gendarmerie) qui, en 1936 comptait deux cent soixante dix sept (277) personnes pour une ville de 3193 habitants. Cette place de l'armée tient au fait que le cercle d'Agadez a, en raison de sa situation géographique, une importance en tant que « marche militaire » couvrant les circonscriptions du Sud de la colonie.

Le redressement de la situation née de la répression coloniale de 1917 à 1920 fut très long. De 1927 à 1947, la population de la région est passée de 27 000 à 32 000 habitants. La période de 1930-1940 fut marquée par la construction de routes dans toute la région. À Agadez, l'administration chercha à tracer quelques rues, et installa quelques services : service zootechnique, abattoir, centre médical, école primaire. La ville disposait aussi d'un bureau de poste et télécommunications et d'un aérodrome.

Le marché de la ville fut réorganisé. Des hangars en banco furent construits tout autour de la place centrale du marché et loués aux marchands nigériens.

Du fait de sa fonction politico-commerciale nouvelle, la ville va attirer des gens de la région et du sud de la colonie du Niger.

En 1963 les chiffres étaient de 6720 pour Agadez et de 56 767 pour sa région. Cette évolution est due en grande partie à un apport migratoire à partir de 1940.

Les péripéties du trafic caravanier et leurs conséquences sur la ville

La caravane, à peine rétablie, commença à faire face à une véritable crise. Elle a joué cependant un rôle non négligeable dans le retour à une vie normale.

La caravane de Bilma – ou Azalai⁶ – était durant toute la période coloniale et même après la plus importante des caravanes. Le sel et les dattes des Oasis du Kavar étaient échangés contre divers produits apportés par les caravaniers touareg. Les bénéfices étaient importants car la charge de chameau, vendue au retour à Agadez, atteint plusieurs fois son prix de Bilma ou de Fashi.⁷ Ces charges vendues au sud, atteignaient des prix plus considérables.

Tableau n° 1 : Évolution des effectifs de la caravane d'automne

Nombre de chameaux ayant participé à la caravane automne	1919	1920	1925	1927	1929	1930	1932
	300	3 400	7 539	9 309	10199	8 204	8 285

Les caravanes étaient l'objet d'attaques Toubou aux portes du Kavar, et l'administration coloniale décida, à partir de 1908 de les faire escorter. Elle tenta la construction de puits en ciment. Le développement des jardins et surtout des cultures maraîchères permit aux caravaniers d'accroître leurs denrées d'échange. Le commerce caravanier connut une certaine prospérité liée en partie à l'essor du Nigeria.

Les caravanes du sud chargées de mil arrivaient aussi à Agadez, composées de personnes originaires du Damergou, du Damagaram, du Katsena, de Tessaoua.

La caravane du Hoggar interrompue par la guerre reprenait et apportait des toiles, du sel, des couvertures, des chameaux échangés contre du mil, de la cotonnade, des pagnes et des objets artisanaux ouvragés à Agadez. Ce courant commercial recevait l'appui des autorités coloniales d'Algérie qui tenaient à détourner le commerce du Soudan en direction de Ghat et de Tripoli. À Agadez transitaient aussi des articles européens provenant de Ghat et destinés à Kano.

La caravane de sel, qui est en grande partie responsable de ce réveil, commence à traverser d'autres crises. Les nomades commençaient à faire face à de nombreux problèmes. Il leur était difficile de se procurer le mil ou les autres matières d'échange pour Bilma. Le prix du sel baissait également au Nigeria où la concurrence du sel européen se faisait sentir.

De cette crise, comme de celle liée à la pénétration de l'automobile qui suivra, la caravane de sel survivra et, aujourd'hui, de nombreux caravaniers quittent cha-

que année l'Aïr ou transitent par Agadez, notamment en automne pour aller chercher du sel de Bilma.

Le nombre des caravaniers, au lieu de diminuer, connut au contraire une croissance. Ce paradoxe est lié à l'évolution sociale de l'Aïr. Le chameau, animal noble par excellence, devenait accessible à tout le monde. Les caravaniers trouvèrent une solution combinant à la fois l'Azalaï, le transport commercial et la transhumance. En effet, après leur retour de Bilma fin octobre, ils repartaient en novembre vers le sud (Zinder, Maradi, le Nigeria) avec leurs charges de sel, de dattes et parfois de blé de l'Aïr. Au Nigeria ils restèrent plusieurs mois, assurant le transport pour les habitants de ce pays. Ils transportaient l'arachide, le natron, les feuilles du palmier, les mangues, le niébé, le tabac, la cola, le henné, le sucre, les tissus, les chaussures. Les Touareg profitaient aussi des pâturages abondants, verts et frais du nord Nigeria. Le retour en Aïr se faisait dans le courant de juin. Les caravaniers apportaient avec eux des produits variés : mil, riz, arachides, huile d'arachide, sucre, thé, produits manufacturés (chaussures en plastique, savon, assiettes, étoffes, etc.). Une partie de ces produits était échangée avec les jardiniers de l'Aïr contre du blé, des tomates séchées, du maïs, qu'ils échangeaient en octobre à Bilma. La période d'hivernage (de juillet à août) est celle du pastoralisme dans l'Aïr. Cette période correspond aussi au moment où les paysages du sud sont entièrement occupés par la culture des céréales.

Échec de la reconstitution d'un Sahara français

Alors que les États africains s'acheminaient vers l'indépendance ou en guerre de libération nationale, la France lança le projet de l'Organisation commune des régions sahariennes (OCRS). L'idée des initiateurs était de regrouper en une seule entité géographique les 4,3 millions de km² que couvrait le Sahara dit français. Le 13 juin 1957, le ministère du Sahara fut créé. L'OCRS est investie de quatre missions majeures :

- économique : l'exploitation des ressources minières, l'élevage, les communications et l'enseignement ;
- politique : pouvoirs de négociations avec les organismes internationaux ou étrangers ;
- sociale : développement de la scolarisation, des infrastructures sanitaires et routières ;
- diplomatique : recherche d'adhésion des territoires limitrophes et ou conventions avec ces derniers.

La Convention signée par la République du Niger en juin 1959 intégrait à cet ensemble un territoire de 1 036 000 km², soit près des neuf dixièmes de la superficie du Niger. En fait l'OCRS était pour certains milieux français le moyen de contrôler les fabuleuses richesses du Sahara en voie de découverte, à savoir le pétrole en Algérie et l'uranium au Niger, de sauvegarder les zones d'expérimenta-

tions nucléaires dans le Sahara. Ces milieux firent croire aux populations sahariennes qu'une administration des États autre que celle de leur race présentait un risque.

Les accords d'Evian de 1962 mirent fin aux missions de l'OCRS et maintiennent la division territoriale de la colonisation. Néanmoins, le projet de création d'une République saharienne autonome est resté longtemps dans les mentalités de certains Sahariens notamment touareg (Bourgeot 1994).

Croissance et immigration

L'évolution numérique de la population d'Agadez est due en grande partie au phénomène migratoire devenu considérable à partir de 1960.

Tableau n° 2 : Évolution de la population de la ville et de celle de la région d'après les recensements

Année du recensement	Population de la ville d'Agadez	Population de la région
1926	2 436	27 000
1936	3 193	26 659
1947	3 977	32 000
1956	4 737	48 946
1964	7 190	58 489
1970	6 125	59 280
1977	20 475	124 985
1988	49 424	208 828
2001	76 957	313 274

À partir de 1968, deux événements importants vont marquer la situation démographique. La création de la ville d'Arlit qui draina vers elle une bonne partie du courant migratoire et même une partie de la jeunesse d'Agadez, l'exode vers la Libye qui ne faisait que commencer.

Mais cette perte est compensée par les nombreuses victimes de la sécheresse (1968-1973) venues s'installer à Agadez où, de 1973 à 1975, l'administration leur assurait une distribution gratuite de vivres. L'émigration en Libye est réglementée à partir de 1971.

La ville est devenue un centre de convergence de trois courants migratoires :

- « le premier concerne les nomades victimes de la sécheresse de 1968-1973.
- Le deuxième est celui des gens du Sud. Ceux-ci forment la majorité de commerçants et de tailleurs sur la place du marché.

- Le troisième concerne des gens du sud qui y viennent pour trouver un moyen de s'introduire en Libye. Ce pays est devenu à partir de 1967 l'«Eldorado» des Nigériens. Les communications terrestres plus régulières vont faciliter cet exode. L'avion assurait la liaison hebdomadaire entre Agadez et la ville de Sabha (dans le Fezzan).

Jusqu'en 1971, les travailleurs nigériens partaient en Libye sans formalités particulières. Des accords, signés le 19 octobre 1971 à Tripoli entre le Niger et la Libye, ont établi une réglementation de la délivrance des visas d'entrée, du déplacement et de l'emploi de la main-d'œuvre nigérienne en Libye.

La conséquence a été l'immigration clandestine. Agadez va voir naître tout un trafic portant à la fois sur les carnets de voyage, les passeports et d'autres papiers officiels. Les scandales autour de ce genre d'affaires sont nombreux.

Agadez a vu aussi affluer un nombre considérable d'Arabes libyens venus pour le commerce, et des Mauritaniens qui ont fui leur pays à cause de la grande sécheresse (1968-1973). Des Nord Tchadiens revenus de Libye y ont installé des boutiques.

La ville contemporaine

Capitale et pôle économique régional

Durant la décade 1970-1980, l'économie nigérienne va connaître une expansion rapide et ceci en dépit de la grande sécheresse 1968-1973. L'exploitation des mines de l'uranium constitue le facteur initial et fondamental de ce bouleversement. Elle a surtout régénéré tout un pays agricole en pleine stagnation.

L'uranium a permis au Niger d'améliorer son budget et de réaliser de grands investissements : routes, écoles, dispensaires, points d'eau, infrastructures administratives et de communication, industrialisation, etc. Certes l'aide extérieure n'a pas manqué. Le pays a porté son Fonds national d'investissement (FNI) de 3,4 milliards CFA en 1976, à 13,6 milliards en 1978 et 26 milliards en 1982.

L'exploitation de l'uranium et du charbon a changé les structures économiques et sociales de la région d'Agadez engendrant industrialisation et urbanisation. L'essor démographique qui s'en est suivi portait le taux de croissance urbaine à 7 % par an et classait Agadez juste après la capitale Niamey. Le taux d'urbanisation atteint 55 %, alors que la moyenne nationale est de 18 %. L'afflux migratoire eut aussi des incidences sur la composition ethnique. La vitalité démographique s'est accompagnée d'une croissance spatiale considérable des cités minières, Arlit, Akokan, Anou-Araren. À Agadez, l'équipement connu beaucoup d'amélioration en matière d'infrastructures routières, de télécommunications.

La relance économique est allée de paire avec le développement de certaines sociétés chargées de la distribution des produits de première nécessité et du secteur bancaire (BDRN et BIAO, BOA). L'artisanat se développa de même que la petite entreprise, le commerce de gros et de détail.

Les mouvements de révolte Touareg de 1991 à 1995 ont freiné cet essor. Les circuits marchands régionaux et internationaux (Maghreb et Nigeria) furent assez perturbés en dépit des convois assurés par l'armée.

Le tourisme périclita. Plusieurs ONG durent cesser leurs activités. Beaucoup de commerçants haoussa, agadéziens et arabes avaient migré depuis 1991 avec leurs familles à Niamey.

Certains commerçants nigériens se reconvertirent dans l'import export tout en laissant des représentants à Arlit et Agadez. Les négociants arabes investirent le secteur du bâtiment et les travaux publics.

La désertion des touristes eut des conséquences sur l'artisanat, l'hôtellerie, la restauration et le petit commerce. De nombreux projets financés par la coopération internationale furent bloqués. Les accords de paix du 24 avril 1995 suscitèrent des espoirs de reprise économique. Le tourisme et l'artisanat ont déjà repris de plus bel. Les ONG sont revenues. Des hommes d'affaires agadéziens, haoussa, arabes et maures ont réussi leur insertion dans les circuits modernes, contrôlant les échanges entre l'Afrique noire et le Maghreb. Par contre, les opérateurs touareg se tournèrent vers le tourisme contrôlant la majorité des agences de voyages.

Un grand carrefour africain. Désenclavement routier et aérien

L'avènement de la route Tahoua – Arlit (RTA) ou Route de l'uranium

L'immensité du territoire, la mobilité des populations et surtout l'enclavement total du pays, pèsent lourdement sur la vie économique du Niger. En effet, l'absence de voie ferrée et de voie fluviale régulière donne au réseau routier une importance toute particulière. L'exploitation minière a conduit le gouvernement nigérien et ses partenaires miniers à étudier une liaison entre le sud du pays et les bordures du massif de l'Aïr. La construction de la route de l'uranium qui en résulta fut un événement essentiel. Elle bouleversa le paysage routier du pays car elle était raccordée au reste du réseau nigérien et s'intégrait dans une ramification de la route transsaharienne reliant le Maghreb à l'Afrique subsaharienne.

La RTA a été réalisée dans le but d'évacuer les produits miniers, d'approvisionner les sociétés minières et de désenclaver toute la région. Mais cette route a engendré d'autres activités économiques compte tenu de la sécurité des transports. En effet, il y eut un afflux de population. Elle favorisa les échanges commerciaux inter-régionaux, le tourisme et l'hôtellerie.

La route transsaharienne Zinder-Agadez

Elle relie la région d'Agadez aux régions sud du Niger (Maradi et Zinder) qui constituent sa zone d'approvisionnement. Elle est un maillon de la route transsaharienne qui permit à terme de joindre Alger à Lagos. Cette route en voie de

définition influera sur le trafic local des zones riveraines, les liaisons entre le sud et le nord du Niger, le trafic international entre le Nigeria, le Niger, l'Algérie.

La route transsaharienne peut détourner le trafic de la voie béninoise une partie des importations du Niger à destination du département d'Agadez.

Pour les États du nord de la fédération du Nigeria, les accès les plus courants des importations en provenances d'Europe sont Lagos et Port Harcourt. Cependant, divers facteurs pourraient détourner une partie sur la route transsaharienne. Même si la part détournée reste faible en valeur relative, elle peut être importante en valeur absolue du fait du poids démographique et économique des États du Nord du Nigeria. De plus il existe une volonté réelle au Niger, au Nigeria et en Algérie de développer leurs échanges.

La Route de l'uranium et la transsaharienne constituent un jalon vers l'édification de l'unité nationale, voire africaine. Ces deux routes sont harmonieusement complémentaires et s'intègrent dans les grands réseaux routiers africains.

Les trafics aériens sont restés relativement stagnants jusqu'à la fin 1975. Leur véritable démarrage se situe au cours de l'exercice 1975/76 en rapport avec l'activité minière de l'Aïr et les échanges entre la région d'Agadez et celle de Sebha (Libye). Un vol international hebdomadaire reliait Agadez à Sebha (Libye), Agadez à Tamanrasset (Algérie). Si la liaison Agadez-Tamanrasset est encore régulière, celle reliant Agadez à Sebha est interrompue.

Le trafic national et international

- Les échanges avec le sud du Niger et les pays du sud

La situation des caravanes s'est aggravée avec l'introduction des camions. Seul l'itinéraire Agadez - Bilma - Agadez - Sud du Niger leur permet une certaine vitalité. En effet dès que les pistes sont améliorées, le transport caravanier sur de longues distances est menacé. De plus le transport caravanier s'est toujours occupé des marchandises non périssables (céréales, tomates séchées, viandes séchées, etc.). Or, aujourd'hui le transport de produits périssables (vivres frais, etc.) prend de plus en plus d'ampleur.

Les relations avec l'extérieur se sont diversifiées avec la venue des compagnies minières et l'urbanisation. La main-d'œuvre vient de tous les départements du pays. L'importation de matières auxiliaires aux mines, de matériel de construction, d'équipement, de vivres, de boissons, etc. s'est énormément accrue.

Les relations commerciales avec les autres départements consistent en des importations de vivres, bétail, boissons, matériel de construction. L'exportation de la production du département se fait à deux niveaux. D'abord celle traditionnelle : tomates sèches, blé, pomme de terre en direction des départements voisins et jusqu'à Kano (Nigeria) ; ensuite celle moderne : exportation d'uranium et de cassitérite à l'extérieur du pays, notamment en Europe, Asie, etc.

Le transport en provenance des pays du sud porte sur les réactifs et matériel divers (souffre, nitrate, carbonate, soude caustique, hydrocarbure, machines, véhicules, pièces de rechange) en provenance d'Europe via Cotonou, Parakou, Lomé, Kano, Port Harcourt. En 1976-1977, la SNTN (Société nationale des transports nigériens) a transporté 40 000 tonnes de réactifs et 5000 tonnes de divers. Au total il y eut 3000 voyages de la SNTN à destination d'Arlit et Agadez.

Les échanges avec le Maghreb

- Les migrations de travail

Avant la mise en exploitation des ressources pétrolières, nombreux sont les Algériens et Libyens qui s'installaient définitivement au Niger où ils ont fondé des familles avec des nigériennes.

La découverte du pétrole a renversé le sens des migrations. Depuis trois décennies, Agadez est un centre de concentration des Africains allant travailler en Afrique du Nord. Ces départs se sont accrus avec le développement des investissements dans le sud algérien et libyen. Ces migrations s'accompagnent souvent de petites activités commerciales permettant de contourner les problèmes de l'inconvertibilité des monnaies. L'économie réalisée est transformée en marchandises rapportées au pays. Cette main-d'œuvre est surtout utilisée pour les travaux peu qualifiés et pénibles (agriculture, construction, manutention, etc.). On retrouve ces Africains dans plusieurs villes où ils forment des communautés fondées sur l'affinité régionale. C'est le cas à Tamanrasset, Djanet, Ghat, Sabha, Misrata, Tobbrouk, Syrte, Benghazi et Tripoli.

Dans le sud algérien, des groupes touareg importants se sont installés dans des camps de réfugiés (Tamanrasset, Inguezzan) suite aux sécheresses ou pendant les rébellions au Mali et au Niger.

Très souvent dépourvus de visas les jeunes Africains empruntent des filières clandestines. Les sans-papiers sont l'objet de contrôles, de confiscation de biens et d'expulsion. Beaucoup vivent et travaillent dans la clandestinité.

- Échanges commerciaux actuels

Une proportion importante des échanges entre l'Algérie et le Niger repose sur la contrebande, faussant toute évaluation. Cette situation se justifie par l'inconvertibilité du dinar et la pénurie de certains produits. Les échanges avec l'Algérie portent sur les dattes, le sel de Chott des régions de Biskra et d'El Oued (utilisé comme réactif dans la production d'uranate), les matériaux de construction (fer, petit matériel électrique, plomberie, sanitaire, serrurerie, carrelage, peinture), la quincaillerie, le gaz, l'essence, les lubrifiants, les vivres (semoules, pâtes alimentaires, thé, sucre, huile de soja, lait en poudre), couvertures, tapis, etc. Beaucoup de ces produits subventionnés qui permettaient aux opérateurs algériens de

se procurer de devises se sont taris depuis l'abandon de la politique de subvention en 1993.

Le Niger exporte en l'Algérie du bétail, mil, natron, gomme arabique, noix de cola, henné, arachides, sésame, souchet, gingembre, niébé, piments, oignon, ail, épices, tabac, chaussures artisanales en cuir, bijoux et objets de décoration, parfums, thé vert, etc. Certains de ces produits viennent du Nigeria. Ce commerce se fait en partie sous forme de fraude et de troc. Entrent également en fraude en Algérie les cigarettes de marques américaines. Ces fraudes sont organisées avec la complicité des guides touareg ayant une parfaite maîtrise des pistes. Les Adarawa de Tahoua, commerçants à Niamey, constituent les principaux partenaires nigériens dans les achats de matériaux de construction. La filière sel est par contre contrôlée par des négociants arabes nigériens résidant à Arlit. Les Arabes algériens installés au Niger exportent en Algérie des ovins et des camélins.

La foire de Tamanrasset, dont la première édition date de 1973 a pour objectif d'encourager le commerce entre pays sahariens. Y prennent part les sociétés étatiques et privées algériennes. Elle draine les commerçants nigériens, sous la conduite officielle du Préfet d'Agadez.

Le poste frontalier nigérien d'Assamaka doit à ces échanges sa croissance. Il est fréquenté par toute sorte de trafiquants. Des entrepôts, aires de stockage, restaurants, locaux de sociétés d'assurance et de transit furent construits. Assamaka est un centre dynamique, animé aussi par les migrations de travailleurs.

Tamansasset, terminal algérien concentre une forte communauté africaine. Dans ses rues et au marché Souk Soudania sont vendues toutes sortes d'objets importés d'Afrique via le Niger. Grâce au programme spécial du développement du sud, elle est une ville en pleine expansion et un centre d'échange actif entre le Nord de l'Algérie et l'Afrique noire.

Le trafic avec la Libye s'est intensifié. La piste Agadez, Dirkou, Toummo, Gatroni, Sabha, d'environ 1850 km est d'un parcours de plus en plus aisé car les camions sont devenus plus performants et le tracé balisé.

Les exportations en direction de la Libye concernent le bétail (chameaux) sur pieds par traversée du désert. Elles sont lucratives en raison du prix de vente triple ou quadruple du prix d'achat. Depuis quelques années s'est développé un gros négoce de cigarettes. Au début contrôlé par des particuliers, il fut par la suite le monopole de la SOBIMEX, créée en mars 1990. Cette société de droit nigérien, au capital de cinquante millions de FCFA, avait mis en place un réseau très structuré depuis Cotonou en passant par Parakou, Gaya, Agadez jusqu'à la frontière libyenne d'où les cigarettes étaient acheminées jusqu'aux côtes méditerranéennes. Agadez constitua dans ce négoce une plaque tournante, un point de rupture de change car les conteneurs y étaient déchargés dans des entrepôts.

La SOBIMEX contrôla ce trafic jusqu'en 1996 date à laquelle elle cessa toute activité en raison de pratiques financières frauduleuses que lui reprocha la police économique : sous-facturation des cartons de cigarettes, non-rapatriement des

produits des ventes au Niger, non-respect du contrôle de change, fraude fiscale, etc. Cependant, le trafic de cigarettes ne fut pas abandonné car portant sur des chiffres d'affaires très impressionnants (50 milliards de francs CFA en 1995).

Sont importés de Libye denrées alimentaires subventionnées par l'État (pâtes alimentaires, maïs, semoule, riz, farine de blé, huile de soja, lait en poudre, concentrés de tomates, biscuits), tissus, matelas, réfrigérateurs, téléviseurs, magnétoscopes, pièces détachées d'automobiles, matériaux de construction, couverture en laine.

Dirkou, dernière ville nigérienne avant la frontière libyenne s'est transformé en marché dynamique et cosmopolite. C'est aussi un point de convergence de nombreuses pistes de fraude.

- La coopération économique

Les échanges entre les pays du Maghreb et Agadez concernent plusieurs secteurs du développement économique et social comme le transport aérien (ligne Agadez - Tamanrasset, reprise de la piste d'atterrissage d'Agadez sur financement libyen), le transport terrestre (achèvement de la construction de la route Agadez - Zinder, avec la contribution libyenne), le domaine agricole (aménagement de la vallée de l'Irhazer avec l'aide libyenne), le tourisme (construction de l'Hôtel de la paix par des opérateurs libyens), etc.

L'Algérie et la Libye disposent de consulat à Agadez.

Conclusion

L'exposé ci-dessus montre que les espaces sahariens n'ont jamais été totalement séparés. Leurs relations remontent très loin dans le passé. Hier le désert était sillonné par d'innombrables pistes caravanières au carrefour desquelles ont prospéré des villes cosmopolites. De plus la présente communication nous démontre que les échanges transsahariens n'ont pas concerné que les esclaves. Outre les marchandises diverses, des bibliothèques entières étaient transportées à dos de chameau dans les deux sens. Aujourd'hui, les mouvements d'échanges transsahariens persistent sous des formes nouvelles. Le camion et l'avion empruntent parfois les anciens itinéraires caravaniers. Agadez au Niger, Tamanrasset en Algérie, Sabha en Libye, constituent les trois angles d'un nouvel espace d'échanges triangulaires saharien. La ville historique d'Agadez, étape incontournable hier, inscrit son devenir avec ses deux autres capitales régionales, dans l'incontournable intégration du continent africain.

Notes

1. Es-Sadi, *Tarikh-Es-Soudan*, traduction O. Houdas, Paris, Maisonneuve, 1905. Nouvelle édition, 1960, p. 131.
2. Mohammed El Adel et Mohammed sont considérés comme des martyrs. Ce sont des sultans très lettrés. Leur mort, dit la tradition, marque la fin de l'honnêteté sur la terre.

Elle fut présagée par deux événements : le corbeau qui prit le fromage et le loup qui tua l'agneau.

3. Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Nouvelle édition traduite de l'italien par A. Epauland et annotée par A. Epauland, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny. Tome 2, Paris, Adrien Maisonneuve, 1956, p. 473-474.
4. Cette constatation a été faite par Barth lors de son passage en 1850. Le mitkhal est considéré encore au XIX^e siècle comme agent monétaire. Ce mitkhal d'Agadez équivaut aux 2/5 d'un écu d'Espagne. Celui de Tombouctou équivaut à un écu et 1/3. Pour le commerce en gros, on emploie un poids de plus grande dimension appelé karroué. Il en existe deux sortes : le petit karroué qui vaut trente-trois mitkhal et demi ou deux rottl et un sixième, et le grand karroué qui vaut cent mitkhal ou six rottl et demi. D'après Barth, *Voyages dans l'Afrique septentrionale et centrale pendant les années 1849 à 1855*. op. cité.
5. Abd-El-Qader Gelani est un descendant du prophète Mohamet. Il est né en l'an 470 de l'Hégire et mourut en 561 de l'Hégire. Il fut enterré à Bagdad. Il est le fondateur de la Tariqâ quadriya.
6. Azalaï est le mot arabe signifiant « groupement de chameaux qui avancent » pour faire face à la mort, la soif, la faim et surtout les rezzou. Le mot Azalaï est celui employé par l'administration française. Le mot Tamasheq est : Taghalam.
7. Les prix sur le marché d'Agadez varient le long de l'année. Le prix du pain de sel commence à augmenter quelques deux mois après le retour de la caravane.

Références

- Adamou, Aboubacar, 1979, « Agadez et sa région », *Études Nigériennes* n° 44.
- Ministère du Plan, direction de la Statistique et des comptes nationaux.
- Bourgeot, André, 1994, « Le Rêve du Sahara français. Révoltes et rébellions au pays touaregs », *Afrique contemporaine* n° 170, pp. 9-12.
- Bureau central du recensement, 1978, « Recensement général de la population 1977 », résultats provisoires, Niamey.
- Ministère des Finances et de l'économie – Bureau central du recensement (BCR), 2001, « Recensement général de la population et de l'habitat (RGP/H – 2001) », résultats provisoires, Niamey, IMBA Impression, Niamey.
- Emmanuel, Grégoire, 1999, *Touaregs du Niger, le destin d'un mythe*, Paris, Karthala.
- Hamani, Djibo, 1989, « Au Carrefour du Soudan et de la Berberie. Le Sultanat touareg de l'Ayr », IRSH, *Études nigériennes*, n° 55, Niamey.

2

Nouveaux modes d'échange, processus de régionalisation et nouvelles territorialités : l'exemple des pays d'Afrique et du Maghreb

Yasmina Arama

Introduction

Malgré le vœu de s'unir, les pays d'Afrique et du Maghreb sont dans d'autres dispositions que celles dictées par la mondialisation économique à travers les directives du libre échange et partenariat, et de la gouvernance.

Ils sont amenés à dépasser l'« idéalité » de l'unité et faire le choix de nouveaux modes d'échange dans un but général de développement économique et social, et d'une nouvelle entente entre pays d'une même région.

Jusque là, et comme la plupart des pays non développés, ils ont cherché à reproduire les structures des économies de nations industrialisées, pour se développer¹.

Avec la mondialisation des marchés, l'homogénéisation du modèle économique, des technologies et du mode de « gouvernabilité » des territoires, ils sont tenus de définir les stratégies qui sont en mesure de répondre à la complexité des défis et enjeux, et le renouvellement en permanence de ces derniers.

Car le développement a d'autres exigences et prend désormais en compte les attentes et réponses de l'environnement, orientant vers des approches qui prennent en charge décisions, actions et les externalités de celles-ci.

A travers la mise en place de programmes d'ajustement et d'un partenariat de type nouveau (« partenariat et appropriation »), les pays non développés n'ont

fait qu'adhérer au processus de globalisation et contribuer, d'une certaine manière, aux transformations du contexte économique mondial d'aujourd'hui.

Cette adhésion, cependant, n'est pas sans créer une inadéquation ou incohérence entre le maintien d'une gestion centralisée des territoires et les actions désormais menées pour une intégration au système économique global.

Et, face à ce qui pourrait être une dualité, informalité ou situation d'interface entre phénomènes existants et ceux induits par une nouvelle économie, nous nous interrogeons aujourd'hui sur ce qui « complexifie » la situation économique des pays non développés, et sur l'éventualité d'un renouvellement des modes de gestion, d'échange et de représentation, qui enclencherait un réel développement.

Théoriquement, « la marche à suivre » est de s'orienter vers des formes plurielles de cohésion et d'entente, d'inscrire dans le durable croissance et développement et reconfigurer le ou les territoires en rapport avec le réseau économique mondial.

Dans la réalité, les nouvelles « données » du territoire révèlent une échelle du local vers le mondial de plus en plus privilégiée dans l'organisation économique globale, et paradoxalement une sphère du politique « déterritorialisée » devant un niveau local difficile à définir.

La régionalisation, dans une nécessaire recherche de compétitivité et de croissance², résume cette confrontation « instances, pouvoir et territoires ». Elle favorise le développement local et les économies de proximité et devient ainsi l'enjeu de la décentralisation des pouvoirs et de l'ouverture des territoires.

Comme l'expérience de l'Europe l'a montré, le processus de régionalisation, s'il n'a pas orienté vers la construction de l'État européen ou de l'État mondial, a mis cependant en évidence l'émergence d'un « mode communautaire de représentation des intérêts »³ pour l'ensemble économique.

Dans la mesure où la régionalisation prépare les pays à des développement et croissance localisés et cela, en relation avec le Marché, pourquoi le processus serait-il pour autant difficile pour les pays non développés ?

La mondialisation des marchés et la globalisation des échanges révèle un monde tout en ruptures, « imprédictibles » de surcroît. Seuls les États modernes tentent d'en assumer la complexité et l'incohérence d'autant qu'ils sont innovateurs et performants à tous les niveaux de la production et de la distribution.

Les pays non développés, quant à eux, chercheront à composer avec les directives de la mondialisation économique sans remettre en question les structures, quelles qu'elles soient, de leurs États et à l'origine de leur « retard ».

Prioritairement, leur fallait-il décentraliser ou entrer sans plus tarder dans un processus de mondialisation en reconfigurant à la fois l'économie, le pouvoir en place et les nouveaux territoires (des villes par exemple)?

L'Afrique : entre unité politique et intégration économique

Pour les États-Nations, la fonction politique prime sur la fonction économique. Elle demeure l'organisation des actions et des relations garantes de l'unité et de la cohésion des sociétés. La recherche de « l'harmonie de l'ensemble » et de la cohérence territoriale, signifiant, par ailleurs, abstraction de différences et de particularismes, devait influencer pour longtemps l'évolution politique des États, et ceux particulièrement de l'Afrique et du monde arabe.

La mondialisation, s'imposant désormais comme le système économique et culturel du monde et l'« approche formalisée du pouvoir »⁴ par excellence, ne semble en rien déroger aux principes des politiques unitaires en place. Car, malgré l'affaiblissement du principe de territorialité et la désétatisation programmée, dans la plupart des pays l'État territorial est omniprésent et son désengagement, comme dans le cas de l'Algérie, semble davantage pressenti dans le domaine économique⁵.

Comme nous l'avons fait constater, il serait opportun pour les pays non développés de s'orienter désormais vers des formes plurielles de cohésion et d'entente, et d'entamer de façon sérieuse une démocratisation politique et économique au sein du « territoire national » afin d'assurer une réelle coopération avec le reste du monde.

Or, les pays d'Afrique afin d'éviter la marginalisation et demeurer dans le processus de mondialisation, décident dans l'urgence (et sans parfois la construction d'un consensus politique) de réformes structurelles enchaînant les opérations d'ajustement s'enchaînent sans que les effets de celles-ci ne soient contrôlés: distorsions, dysfonctionnements, baisse brutale du niveau de vie, marginalisation des populations etc.

Les mises à niveau conséquentes semblent se faire par à coups et de manière sélective à ne pas remettre totalement le mode conventionnel de fonctionnement des institutions et structures économiques en place. La restructuration du secteur public est plus lente et recule ainsi l'échéance de la désétatisation; quant à la privatisation, elle se fait le plus souvent sans une véritable libéralisation des marchés et de l'entreprise (cas de l'Algérie).

Nous sommes en face de systèmes politiques et économiques qui ne remettent pas en cause les méthodes d'approche du développement et s'accordent de politiques antinomiques, à la fois de fermeture des territoires et d'ouverture à l'économie mondiale.

Unité, intégration ou stratégies globalisantes

L'idée d'unité ou d'intégration suggère, à la fois, l'union et la conformité. Et c'est dans de telles perspectives que les pays du Maghreb cherchent, aujourd'hui, à réaliser à la fois leur union politique dans le continent africain et leur intégration à l'économie monde. Sur le plan des objectifs, les logiques pour opérer sont à la limite du contradictoire.

La stratégie de développement de l'UMA, depuis quelques années, sous la pression de la globalisation, évolue vers l'intégration régionale et l'ouverture donc à l'Afrique⁶.

Le caractère global demeure une exigence dans la mesure où l'unité du Maghreb ne peut progresser qu'avec des entités homogènes de l'économie ou du politique avec le fait paradoxal que l'approche unitaire procède par l'exclusive dès lors qu'elle se fonde sur des composantes culturelles, comme l'arabité (langue et culture).

L'Union du Maghreb Arabe(UMA), aujourd'hui, à travers les discours de ses dirigeants poursuit l'idéologie du panarabisme par l'affirmation d'une « identité régionale, arabe, nord-africaine et complémentaire »⁷ et l'élargissement du marché maghrébin à une zone arabe de libre-échange.

Si à certains moments de l'histoire des États-Nations, l'identité culturelle a pu unifier les États arabes, elle a par ailleurs relégué au second plan les autres liens en partage qui auraient pu, le cas échéant, renforcer l'entente du Maghreb avec les autres pays d'Afrique du fait de la proximité géographique, de l'histoire (colonisation/décolonisation) et du niveau économique en tenant compte de la complémentarité des ressources sol et sous-sol etc.

Les rêves d'unité des pays du Maghreb, dominés par des considérations identitaires et les problèmes politiques inter-maghrébins ont finalement abouti à des « non sens économiques » (Roch Sonnet) et une institution pure et formelle des relations maghrébines⁸. Il en sera de même avec les pays d'Afrique avec la mise au point depuis 1994 de mécanismes de coopération (Union du Maghreb -Commission Economique pour l'Afrique UMA-CEA) afin d'assurer « *l'échange dans tous les domaines de nature à permettre d'atteindre l'intégration économique.* »⁹

L'intégration régionale que projette l'UMA est loin d'être un processus de régionalisation. Cette dernière, seule, est à même de produire les mécanismes pour une mise en valeur des ressources (de terroir) par des systèmes productifs locaux et l'articulation de ces derniers au système global (par dessus les nationalités et les États).

La régionalisation oriente vers le développement du local dans lequel seront parties prenantes les pouvoirs politiques (locaux), l'entreprise et son « environnement territorialisé »¹⁰, ainsi que les différentes communautés identitaires et d'intérêts de la région.

L'unité du Maghreb ou les tentatives d'intégration régionale sont restées, à plus grande échelle, entravées par les desseins de régulation régionale qui diffèrent d'un ensemble économique à l'autre (Europe et Amérique du Nord) et leurs logiques respectives.

L'intégration économique des pays africains s'inscrit dans les grandes orientations de la CEA qui devient ainsi l'organe de coordination pour toute initiative

contribuant à activer et à renforcer la coopération et l'insertion de l'Afrique dans l'ère mondiale.

Aujourd'hui, la stratégie africaine de développement, liée aux nouveaux paradigmes de gestion de l'aide internationale (fin des années 90'), entre dans une perspective de mode d'intervention globalisé en développement. Le Nouveau Partenariat pour le Développement de l'Afrique (NEPAD) est en droite ligne des principes « de partenariat et d'appropriation » afin d'amener les pays bénéficiaires à établir des stratégies de réduction de la pauvreté¹¹.

Cette nouvelle approche du « New Aid Management » ne va pas cependant sans une plus grande responsabilisation (*accountability*) des gouvernements récipiendaires au niveau des libertés de conception et de réalisation des programmes d'une part, et du contrôle des fonds et d'évaluation des politiques de développement mises en œuvre, d'autre part.

Elle ne va pas, non plus, sans une mise au point des nouveaux modes d'intervention et la construction d'une nouvelle dynamique collective et donc d'un cadre institutionnel commun.

La nouvelle gestion de l'aide au développement, dans sa démarche, s'apparente à une régionalisation. Elle s'en éloigne toutefois du fait qu'elle plaide en faveur de politiques nationales et d'un développement global pour l'Afrique ne tenant pas compte des différents niveaux d'intégration des pays et de leurs sollicitations en la matière.

Maîtrise territoriale et « nouveau » culturel

La recherche de l'homogénéité des territoires, des cultures et des langues ainsi que leur contrôle à l'intérieur de frontières répondent au principe de territorialité.

Cette perception traditionnelle du territoire est cependant remise en question du fait d'une économie soumise, en permanence, à la libre concurrence. Le territoire est devenu un enjeu des stratégies de croissance et du développement et son rôle est actif aujourd'hui à différentes échelles (locale, supralocale, régionale, transnationale) et cela du fait d'espaces et de pouvoirs privilégiés pour l'échange (lieux du marché) et la localisation de multinationales.

Par ailleurs, la fin d'une territorialité conventionnelle marque une importante mise en jeu des compétences de l'État sur le plan international. Ce dernier chercherait à répondre aux exigences du Marché sans mettre en jeu le principe territorial. L'État territorial, en réalité, n'est jamais totalement absent du processus de territorialisation entretenu par la mondialisation.

1. De l'aménagement du territoire et de l'aménagement linguistique

Dans un contexte de développement et de système politique décentralisé, on chercherait, aujourd'hui, à repenser le territoire. L'aménagement de ce dernier croise

désormais nouvelles données économiques théoriques (tirées des analyses de processus de croissance) et politiques publiques.

Ailleurs, le principe de territorialité continue à être le garant de la maîtrise territoriale. Il entre ainsi en contradiction avec l'idée de régionalisation, idée qui procède de l'ouverture des territoires et du pouvoir avec de nouvelles territorialités, celles des réseaux suite aux stratégies d'agglomération de multinationales, de la mondialisation des villes et de régions économiques (telles que l'Europe).

Il est fréquemment bousculé par les revendications identitaires ou même régionalistes sur les questions de liberté linguistique et culturelle, de juridiction universelle et de démocratie locale; le territoire n'étant plus, comme auparavant, une « affaire de bornage ».

Du principe de territorialité ou du principe de personnalité, les pays apprendront à choisir, d'autant, comme l'affirment certains économistes linguistes, la langue va perdre sa valeur d'usage pour acquérir une à l'échange (Coulmas 1992).¹²

L'Algérie, à côté de l'aménagement du territoire, autorise exceptionnellement un « aménagement linguistique » sensé exprimer le développement harmonieux de la langue (« tamazigh ») et de la culture berbère(s) au sein de la communauté kabyle.

La procédure de constitutionnalisation de Tamazigh, en tant que langue nationale (au 1^o Avril 2002) signe, de quelque façon, le recul d'un principe de territorialité n'admettant, jusque là, que l'arabe comme langue nationale. Et les dernières prérogatives tiennent compte du tamazigh en tant que deuxième langue. Cela suggère-t-il pour autant un bilinguisme et une option pour le principe de personnalité?

L'Algérie semble ne pas avoir oublié « *que les États se sont fondés, presque sans exception, par delà les frontières linguistiques* ». ¹³ La langue serait-elle, par ailleurs, devenue pour l'État algérien une « monnaie » d'échange ?

2. Du maillage administratif et du maillage de connexion

La décentralisation peut se révéler être davantage un processus de reconstruction ou de réaffirmation de l'État territorial.

Au maillage administratif et technique des réseaux classiques structurant l'espace (équipements, infrastructures de transport et de communication) semble succéder aujourd'hui un équipement d'encadrement et de contrôle du territoire, celui des réseaux inter-connectés.

Les nouvelles technologies de la communication et de l'information (NTIC) sont porteuses d'un discours qui fait aujourd'hui l'unanimité à l'échelle internationale, à savoir qu'elles sont un facteur essentiel du développement et que, par conséquent, elles ne doivent pas être la source de nouvelles exclusions, d'inégalités accrues voire même « d'inégalité numérique ». Et l'insertion de l'Afrique dans la

Société de l'Information, une « initiative spéciale » de la CEA (mars 1996) mobilise aujourd'hui beaucoup de pays africains.

L'articulation entre société de l'information et mondialisation serait pertinente dès lors que la première aurait « *pour effet d'arrimer l'Afrique* » à la deuxième et que les TIC serviraient « *d'instrument à la réalisation des politiques communautaires* »¹⁴ et au partage du savoir c'est-à-dire aux formes d'apprentissage nécessaires aujourd'hui à toute innovation.

Cependant, le projet pour des réseaux d'information et de communication peut parfois cacher d'autres stratégies que celles décidées au départ pour une mise à niveau culturelle.

Au Mali, par exemple, « *Le projet de connexion est avant tout un projet politique* »¹⁵. L'installation de téléphone, ordinateur, internet et télévision dans chaque commune (au nombre de 701) permet d'« amener l'administration aux administrés » mais également de « décentraliser tout en gardant le contrôle sur le territoire ».

Il en est de même au Sénégal où le système de télécommunications est un des plus performants en Afrique et sur lequel toutefois s'exerce un monopole analysé comme une « *recolonisation d'un secteur important de l'économie* » (Sagna 2001)¹⁶.

En Tunisie, « le publi-net » est sous surveillance et les prix pratiqués ne rendent pas l'Internet accessible à tous, comme le prévoyait, depuis la fin des années 90, la mise à niveau par l'État des réseaux virtuels de communication.

En définitive, que faut-il penser de ces discordances sur le plan de la gestion politique et économique et auxquelles il faudrait ajouter les contradictions générées par la globalisation?

Régionalisation et modes d'intégration

La régionalisation est à la fois économique (celle du développement), institutionnelle (pouvoir local) et de communautés différenciées par la langue, la culture et de multiples intérêts. Elle n'existerait réellement que dans une pluralité articulant pouvoir, territoire et société locale.

Le développement régional, loin d'équilibrer le territoire, a créé des disparités régionales, différences de potentialités qui, aujourd'hui, s'accroissent du fait de phénomènes d'agglomération et d'encastrement des entreprises, engendrant inégalités spatiales à grande échelle et paradoxe géographique lié à la nouvelle économie et au développement des technologies d'information et de communication (TIC).

La régionalisation passe nécessairement par la décentralisation des pouvoirs et la mutation des formes institutionnelles et organisationnelles de la production (économique). Elle oriente indéniablement vers de nouveaux modes d'intégration, à la fois de la représentation, la gestion et de l'échange.

Vers de nouveaux modes de gestion

La gestion interfère à différents niveaux d'organisation de l'État, du territoire et de l'entreprise, du pouvoir et du partage du pouvoir. Elle rallie, aujourd'hui, gouvernement, gouvernance locale et gouvernement d'entreprise.

La gestion de l'entreprise est devenue un art du développement organisationnel, ou science du management, pour réactiver, en permanence, l'esprit d'entreprise.

L'entreprise, poussée depuis les années 80 vers l'innovation et l'apprentissage, renouvelle sans cesse les formes d'organisation et méthodes de gestion dans un but de performance organisationnelle¹⁷.

Cette activation du mode opérationnel de l'entreprise est à l'origine des nouvelles approches du fonctionnement de l'organisation et de la gestion de l'espace, espace que finalement les villes structurent dans leur quête d'être mondiales.

A cela, il faudrait ajouter la « dématérialisation » des processus de travail, qui provoque des mutations dans le fonctionnement, les échanges et les usages ; de même que la gestion, plus récente de la connaissance (*knowledge management*) qui procède d'une décentralisation des activités de l'entreprise pour des structures plus flexibles pour la production et la diffusion de la connaissance.

Vers de nouveaux modes d'échange

Les techniques d'information et de communication ont multiplié les échanges du local au global, également intra et inter- entreprises par leur diversité, connectivité et performance. Aujourd'hui, l'enjeu est de faciliter l'échange ou la coopération intra et inter-entreprises, et de développer de nouveaux modes d'échange par la mise en place de réseaux et de logiques davantage liées à la nature de l'échange.

Les nouveaux modes d'échanges linguistiques, par exemple, entraînent de nouvelles logiques de communication. Les coopérations technologiques internationales articulent les logiques sociétale et industrielle, locale et globale. Quant à la coopération décentralisée, liée aux nouveaux modes de coopération intercommunale, elle investit le domaine culturel et de nombreux secteurs dont celui de l'économie et des institutions en faveur d'une régionalisation.

Vers de nouveaux modes de représentation

La gouvernance a remis en cause les modes de représentation conventionnels et les pouvoirs de décision liés à chacun, sans toutefois faire de propositions concrètes afin de répondre à une crise profonde du processus politique et de la représentation (surtout à l'échelle locale) et au déficit de la gouvernance métropolitaine (Michel Bassand 2000).

Dans un contexte de changements permanents et de perspective globale, il s'avère difficile en effet de faire des prévisions à plus long terme, d'où l'émergence de mouvements citoyens pour de nouvelles aspirations et pratiques politiques face

au déclin des formes traditionnelles de représentation (syndicats, partis politiques) d'une part, et d'appartenances identitaires ou de classes sociales (classe ouvrière) d'autre part.¹⁸

Le processus d'individualisation en cours dans les sociétés les plus développées, laisse à penser que le citoyen s'implique quotidiennement (liberté et responsabilité). Ceci n'a pas empêché l'émergence de mouvements défensifs et communautaristes ainsi que de nouvelles identités territoriales. A plus grande échelle, ce sont les modes communautaires d'intérêts (Europe) qui se développent, de même que les mouvements de contestation anti-mondialistes.

Dans les pays non développés, de manière générale, l'absence de dialogue social est à déplorer. La faible démocratisation politique et économique a ralenti et parfois empêché l'émergence des sociétés civiles. Cette méfiance vis à vis des libertés d'expression est partagée par l'ensemble des pays arabes et africains.

Il en résulte une gouvernance théorique face à des États qui continuent à affaiblir le dialogue et l'action pluraliste de la société civile. Cette dernière lutte encore pour son autonomie et cela bien avant d'avoir à revendiquer une gouvernance partagée.

Tenter d'évoquer les nouveaux modes de gestion, d'échange et de représentation, montre à quel point le processus de régionalisation n'est pas simple. La globalisation des échanges, si elle oblige au renouvellement constant des stratégies pour l'échange, révèle également un système en constante évolution et qui s'enrichit continuellement de paradigmes dont celui de l'économie de la connaissance ou de l'apprentissage. Et c'est cette réalité complexe de la mondialisation que les pays d'Afrique vont devoir affronter en permanence et sans détours et uniquement pour l'émancipation des populations.

Notes

1. Humbert, Marc, « L'articulation local-global: problématique et applications à la dynamique technologique ». Colloque de l'ASRLDF 1997, Lille, 1-3 septembre 1997 [Enligne]. http://www.cybercable.tm.fr/~jarmah/public_html/DEA4.htm (page consultée le 23/06/2001).
2. Arama, Yasmina, « Territorialité(s) et mondialisation, l'exemple algérien ». VIII^e Colloque du GRERBAM - INRA-INAPG sur le thème « Libéralisation économique et territoires méditerranéens ». Paris 23-24 mai 2002..
3. Saurugger, Sabine, « Analyser les modes de représentation des intérêts dans l'Union Européenne : construction d'une problématique ». Questions de Recherche/Research in question n°6 juin 2002. [Enligne]. www.ceri-sciencespo.com/publica/question/qdr6.pdf (page consultée le 10/07/2003).
4. Gazon, Jules, « Mondialisation : formation d'une pensée unique? Une approche formalisée du pouvoir ». Université de Liège-Belgique [Faculty of Economics, Management and Social Sciences Department – Service of International and Interregional Economics (SEI I)] [Enligne]. <http://ideas.repec.org/p/sei/seiwp/010602.html#abstract> (page consultée le 20/08/2003).

5. Arama, Yasmina, «Mondialisation et territorialité(s) : pouvoir et développement local». Article non publié et préparé dans le cadre d'une conférence. Université Mentouri de Constantine, Avril 2003
6. Arama, Yasmina, « Unité et régionalisation du Maghreb ou les multiples défis pour une intégration économique ». Colloque de du 17 au 20 février 2002 sur le thème du «Rôle de l'Union du Maghreb Arabe dans les relations de partenariat avec l'union européenne ». Université Cadi Ayyad à Marrakech.
7. Quotidien *Le matin du Sabara et du Maghreb*. «Le Maroc réaffirme son soutien à l'esprit de Marrakech ». Lundi 11 Juin 2001 n°11.099 [Enligne].[http://www.maghrebarabe.org/fr/Espace Information](http://www.maghrebarabe.org/fr/Espace%20Information) (page consultée le 15/01/ 2002).
8. Arama, Yasmina, «Mondialisation globalisation. Quelle régionalisation pour le Maghreb?». Conférence Malta 2001 organisée par The Arab World Geographer (AWG) et la fondation des Études internationales-Université de Malte la Valette du 04 au 07 oct. 2001.
9. Accord de coopération entre la Commission Economique pour l'Afrique(CEA) et l'Union du Maghreb Arabe(UMA) signé à Alger le 27/12/1994 (en deux exemplaires originaux en langues arabe et deux exemplaires originaux en langue française, lesdits exemplaires faisant également foi), en présence de Layachi Yaker pour la CEA et Mohamed Amamou pour l'UMA.
10. Vaesken, Philippe, « *L'environnement territorialisé : un nouveau concept de structuration de l'environnement dans les stratégies de l'entreprise* ». Colloque A.I.M.S, Lille mai 1966 [Enligne]. [http://www.strategie-ims.com/lille/ com7102.pdf](http://www.strategie-ims.com/lille/com7102.pdf) (page consultée le 16/03/2002).
11. Paul, Elisabeth, « Appropriation contre responsabilité ou les nouveaux modes de gestion de l'aide publique au développement ». XIXème journées de l'Association Tiers - Monde / GEMDEV sur le thème: « Quels acteurs pour quel développement ? », Paris 2, 3 et 4 juin 2003 [Enligne].<http://www.egss.ulg.ac.be/csd/ATMPaul.pdf> (page consultée le 10/08/2003).
12. Explorer l'économie, « Un survol de différents modes d'analyse économique des questions linguistiques ». Programmes d'appui aux langues officielles. Publications [Enligne]. [http://www.pch.gc.ca/progs/lo-ol/perspectives/francais/explorer/ page_02b.html](http://www.pch.gc.ca/progs/lo-ol/perspectives/francais/explorer/page_02b.html) (page consultée le 20/08/2003).
13. Depecker, Loïc, « Aménagement linguistique » dans *Encyclopédie Universalis* sur CD-ROM, Paris: Encyclopaedia Universalis. 1999.
14. Jackson, Willy, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation et l'ère de l'information». Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique (CEA). Forum pour le développement de l'Afrique (FDA'99) [Enligne]. [http://www.uneca.org/adf99/ worddocs/FDA'99-jackson.doc](http://www.uneca.org/adf99/worddocs/FDA'99-jackson.doc) (page consultée le 20/08/2003).
15. Cheneau-Locquay, Anne. « Entre local et global, quel rôle de l'État africain face aux déploiements des réseaux de communications : Exemple du Mali et du Sénégal ». *Afrique Contemporaine*, numéro spécial 199, juillet-septembre 2001, page 36-46.
16. Idem. Cité par l'auteur.
17. Arama, Yasmina, « *Gouvernance et territorialité(s) ou éthique et entreprise* ». Colloque international sur « Gouvernance et développement des PME-PMI » CREAD, Alger 23-24-25 2003.
18. Ministère de l'éducation nationale, de la recherche et de la technologie. « *La ville : enjeux de société et questions scientifiques* ». Action concertée incitative Ville Appel à propositions

[Enligne]. <http://www.education.gouv.fr/discours/1999/axe1b.htm> (page consultée le 20/08/2003).

3

Du commerce avec l'Afrique subsaharienne au commerce avec l'Europe : la transformation de l'échange inégal au détriment du Maroc au XVIIIe siècle

Brahim Mansouri

Introduction

Comme le soutient Amin (1974:29), les échanges commerciaux entre le Maroc et le reste du monde au XVIIIe siècle se sont déroulés sur deux étapes différentes :

- la première moitié du siècle peut être considérée comme une période d'échange inégal au profit du Maroc, avec des pays d'Afrique subsaharienne comme le Sénégal et l'Ancien Soudan ;
- durant la deuxième moitié du siècle, les transactions commerciales se sont réorientées vers l'Europe et l'échange devient inégal au détriment du Maroc et au profit des pays de Vieux Continent.

Accélération des échanges commerciaux avec l'Afrique subsaharienne durant la première moitié du XVIIIe siècle

En raison du développement des activités de production, notamment agricoles et artisanales, et de l'émergence d'un surplus productif important, le Maroc commençait à accélérer ses échanges commerciaux avec l'Afrique subsaharienne dès le début du XVIIIe siècle, en exportant des biens agricoles ainsi que certains biens finis ou semi-finis et en important généralement des biens primaires comme l'or, la gomme et l'ivoire qui prenaient de plus en plus le chemin du Maroc à partir du Niger et du Sénégal (Brignon *et al.* 1967). En particulier, l'or, très prisé par les Européens, transitait en grandes quantités vers le vieux continent au lieu d'être intégré dans le cycle de production (Benali 1982).

Avant de diminuer au milieu du XVIII^e siècle en raison de la concurrence du commerce maritime, le commerce caravanier s'est substantiellement développé durant la première moitié du siècle. Les courants commerciaux s'orientaient de plus en plus vers le Nord-Est, en particulier vers les régences. Alors que les fondations d'Akablî près d'In Salah en 1737, d'Elmabrouk et de Bou Djébiha au Nord-Est de Tombouctou en 1750 ont jalonné la nouvelle piste de Tombouctou à Tunis, Rhadamès ou Tripoli, une autre voie commerciale se déplaçait vers l'Est en évitant Tombouctou et en reliant le Touat au Nigeria par le Hoggar. Puisque le Touat qui était encore marocain souffrait de la sécheresse, les caravanes s'en sont détournées pendant quelque 17 ans. Dès qu'elles en revenaient, elles devaient payer de lourdes taxes aux Aït Atta et aux confréries, notamment la confrérie Qadrya qui jouissait de plus d'autorité dans la région (Brignon *et al.* 1967)¹.

Même si une variété de biens agricoles ou artisanaux, semi-finis ou finis, faisaient l'objet du commerce caravanier, il est important de souligner qu'une bonne partie de ce commerce est représentée, au XVIII^e siècle, par la traite des esclaves. Les esclaves, d'origine bambara, sont achetés à Sansanding, à Jenné, acheminés vers le Maroc et retournés à Essaouira, Marrakech et Fès, ils valent le double de leur prix d'achat (Brignon *et al.* 1967:274).

Le commerce caravanier au XVIII^e siècle représentait également une source importante des revenus pour l'État. En effet, le sultan du Maroc continuait à prélever des taxes sur les marchandises et les esclaves aux sorties comme aux entrées. Les structures traditionnelles de la société marocaine profitaient également de ce commerce caravanier qui privilégiait notamment les tribus du Sud, spécialisées dans les échanges, le négoce, le transport et la production artisanale. En particulier, les artisans marocains du XVIII^e siècle trouvaient dans le commerce caravanier un important marché pour leurs produits.

Vers l'ouverture du commerce marocain à la libre concurrence des pays européens durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle

La réorientation des échanges commerciaux marocains de l'Afrique subsaharienne vers l'Europe peut s'expliquer par le fait que les décideurs marocains de l'époque croyaient à tort qu'ils pourraient améliorer la formation de la richesse du pays en s'ouvrant sur l'Europe, mais aussi par le fait que l'Europe vivait à l'époque au top de la prospérité grâce au capitalisme commercial et avait accumulé une expérience indéniable en matière de commerce extérieur. En raison des profits substantiels que l'échange inégal au détriment du Maroc apportait à l'Europe, maints pays européens ont procédé à l'ouverture et au développement d'établissements commerciaux sur la côte atlantique marocaine à tel point que le nombre de centres commerciaux implantés sur les ports marocains de Mogador, Salé et Larache est passé à onze (11) établissements en 1976 (Chénier 1987:471-472 ; Abdellaoui 1995:14). La concurrence entre des pays européens comme la France, la Hollande, l'Angleterre et l'Espagne, était très vive et visait à s'accaparer la part du lion des échanges commerciaux avec le Maroc. Le Maroc a

même procédé à la conclusion de conventions et de traités avec les pays européens leur permettant d'accéder facilement à ses ports.

Le commerce avec les Anglais, déjà établi sous le règne du sultan Moulay Ismaïl, continuait à dominer les échanges commerciaux avec l'Europe sous le règne du sultan Sidi Mohammed. Comme l'ont montré Brignon *et al.* (1967:277), «l'invention de la navette volante et des métiers à tisser mécaniques augmente les besoins de la Grande-Bretagne qui acquiert la haute main sur les marchés des laines marocaines». En échange des laines marocaines de haute qualité, les commerçants britanniques, très présents surtout à Salé et à Tétouan, apportaient des barres de fer, des draps, du soufre, du plomb, de la poudre à canon et des armes. Les Anglais venaient également au Maroc pour acheter, sur le port d'Agadir, les esclaves amenés de l'Afrique subsaharienne, et acheminés ensuite vers les plantations des Antilles aux Caraïbes. C'est à partir de la deuxième moitié du XVIIIe siècle que le sultan Sidi Mohammed a signé des accords additionnels non pas seulement avec la Grande-Bretagne, mais aussi avec d'autres pays européens : désormais, les Anglais n'étaient plus les seuls à bénéficier de l'échange inégal avec le Maroc. D'ailleurs, à partir de 1757, le sultan Sidi Mohammed a ouvert le commerce à la libre concurrence des pays européens (Brignon 1967 ; Amin 1974 ; Abdellaoui 1995).

Un échange maroco-européen inégal au détriment du Maroc et destructeur de l'économie nationale

Alors que le Maroc de la première moitié du XVIIIe siècle exportait des biens agricoles et artisanaux, finis ou semi-finis, vers les pays de l'Afrique subsaharienne, ses exportations en Europe durant la deuxième moitié du siècle étaient constituées essentiellement de biens agricoles comme le blé, l'orge, les dattes, les olives, les légumes et les fruits en plus des bêtes comme les mules, les moutons et la volaille [les divers biens qu'exportait le Maroc à l'époque ont été classifiés par Grillon (1970)]. En revanche, les pays européens exportaient vers le Maroc des biens manufacturés finis ou semi-finis dont la valeur ajoutée et les prix unitaires sont plus élevés en comparaison avec les biens exportés par le Maroc.

En raison de la réorientation des échanges commerciaux marocains de l'Afrique subsaharienne vers l'Europe, les centres urbains marocains ont été doublement affectés :

- d'une part, l'ouverture sur l'Europe a permis d'accélérer les échanges domestiques entre les villes côtières et les villes non côtières. En ce sens, la côte marocaine devenait de plus en plus le pôle par excellence de l'économie marocaine. Ce n'est pas par hasard qu'Elfarissi (1920) a relevé que les chameaux transportant les marchandises à partir ou vers certaines villes côtières faisaient peur en raison de leur grand nombre et du poids des produits qu'ils portaient.
- D'autre part, le marché marocain regorgeait de marchandises européennes concurrençant les produits locaux, asphyxiant ainsi l'artisanat urbain tourné vers le marché intérieur². Selon Chénier (1974), l'industrie du textile de la soie

qui était prospère, notamment à Fez, a connu un effondrement aigu durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle³.

Alors qu'on croyait que l'ouverture de l'économie marocaine sur l'Europe pourrait se traduire par le développement accéléré du pays, elle s'est soldée finalement par la dépendance et le sous-développement dans le cadre de la vieille division internationale du travail qui a fait du Maroc un pays exportateur de biens primaires et importateurs de biens manufacturés à forte valeur ajoutée. Plusieurs régions du Maroc restaient enclavées faute de routes bien entretenues. Bref, le retard actuel du Maroc en matière économique et sociale s'explique fondamentalement par l'extraversion de l'économie et la croyance mal fondée en un libre-échange « sous-développeur » (List 1841).

En ce qui concerne le monde rural, force est de constater que la campagne marocaine a joué un rôle prépondérant dans l'approvisionnement de la ville en produits agricoles fortement demandés soit comme biens de consommation pour les citadins, soit comme matières premières très convoitées par les Européens. En contrepartie, les ruraux obtenaient de la ville les biens dont ils avaient besoin, en particulier ceux que déchargeaient les bateaux européens sur les ports marocains. On assistait à une véritable ruée des fellahs vers les importateurs européens parce que ces derniers leur offraient des prix suffisamment plus élevés que ceux qu'ils obtenaient des acheteurs nationaux. Une telle ruée a suscité la réorientation de la production des campagnes vers les côtes, accélérant ainsi le rattachement de l'économie rurale aux activités exportatrices⁴.

Bien que le rattachement de l'économie rurale aux activités exportatrices ait pu accélérer le commerce entre la campagne et la ville, la production rurale vivait dans la quasi-stagnation et restait, comme actuellement, largement dépendante des fluctuations pluviométriques (Mansouri 2002a ; 2002b). La demande croissante sur les biens exportables était génératrice de l'augmentation de leurs prix, accélérant ainsi les déséquilibres économiques et aggravant la situation sociale en amenuisant les standards de vie de la population marocaine.

À titre d'exemple, l'exportation du blé se faisait d'une manière aléatoire et sans contrôle, ce qui a dramatiquement réduit à plusieurs reprises les réserves annuelles du blé et a contribué au développement de maladies, d'épidémies et de famines destructrices. En effet, comme l'ont reporté Grignon *et al.* (1967:273), « un qintar de blé (45 kg) qui, sous Moulay Ismaïl, valait 13 dirhams (actuels), se vend 190 dirhams lors de la famine de 1780 à Salé, soit 16 fois plus qu'au début du siècle. En 1782, le pain coûte toujours cher, plus de trois dirhams ; le mouton par contre revient à peine à 35 dirhams faute d'acheteurs et de pâturages ».

Le pouvoir d'achat était relativement faible. Selon les chiffres reportés par Grignon *et al.* (1967:273), le salaire journalier d'un ouvrier marocain de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle variait entre 2 et 4 dirhams (actuels). Une famille d'artisans se nourrissait pour 2 dirhams (actuels) par jour et une famille ouvrière de cinq personnes ne dépensait qu'un dirham et demi par jour. Les esclaves noires qui aidaient les maîtresses de maison s'achetaient avec 300 dirhams et même parfois 600. Quant à l'usage du thé et du café, il n'a commencé qu'en ville et souvent lors des fêtes.

À la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe siècle, les campagnes apparaissaient vides et dépeuplées. Les voyageurs parcouraient des régions pendant des journées entières sans rencontrer personne. En raison de l'effondrement démographique de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, dû principalement aux activités exportatrices menées à la campagne, à la famine et aux épidémies, la population marocaine comptait à peine trois millions d'habitants.

Accélération du libre-échange avec l'Europe au-delà de la deuxième moitié du XVIIIe siècle et l'intégration du Maroc dans l'ancienne division internationale du travail

Le libre-échange entre le Maroc et l'Europe, déjà prospère durant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, a connu une rapide ascension durant le XIXe siècle, accélérant ainsi l'intégration du Maroc dans l'ancienne division internationale du travail. En particulier, le traité de libre-échange avec la Grande-Bretagne en décembre 1856 a fortement contribué au bouleversement des structures économiques et à l'extraversion de l'économie marocaine. Ce traité commercial a notamment imposé le principe de la liberté commerciale, a aboli les monopoles et a soumis l'interdiction des exportations des céréales à un préavis de six mois (El Faiz 2000:136). Le traité de libre-échange avec l'Europe a également établi un droit *ad valorem* de 10% sur les importations et a consenti aux Anglais une variété de privilèges, notamment le droit de propriété (El Faiz 2000:138).

D'autres accords de libre-échange ont suivi le traité de 1856 conclu avec la Grande-Bretagne. En effet, des accords ont été signés avec l'Espagne en 1860, la France en 1863 et l'Allemagne en 1890. En raison du développement des bateaux à vapeur et de l'accroissement du tonnage, des ports, jusque-là moins actifs, comme ceux de Casablanca, Tanger, el Jadida et Safi, vont prospérer au détriment d'autres ports qui vont décliner comme ceux de Tétouan, Larache et Mogador. À partir de 1878, le Maroc va commencer à enregistrer des déficits commerciaux relativement élevés. Comme durant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, la raison de l'accumulation et de la persistance des déséquilibres commerciaux extérieurs au XIXe siècle réside dans le fait que le Maroc exportait des biens primaires à faible valeur ajoutée comme la laine, le maïs, l'huile, les amandes, les bœufs et les chevaux et importait des biens manufacturés à forte valeur ajoutée comme les cotonnades, le thé, le sucre, les barres de fer, les armes, etc.

Le libre-échange avec les pays européens, qui a commencé à se développer dès la deuxième moitié du XVIIIe siècle avant de s'accélérer durant le XIXe siècle, a eu de lourdes conséquences sur l'économie et la société marocaines. Le processus d'urbanisation s'est rapidement accéléré et a touché notamment les grandes villes côtières ouvertes au commerce avec les Européens. Les huit villes portuaires soumises au libre-échange maroco-européen ont vu leur population augmenter d'environ 162% en 66 ans, soit de 1836 à 1901 [nos calculs sur la base de données reportées par El Faiz (2000:138)]. Une telle croissance démographique va ensuite aller de pair avec le progrès de la médecine dans un environnement où les forces productives étaient quasi

stagnantes. Ainsi, contrairement à l'Europe où la croissance démographique à l'époque de la révolution industrielle s'est accompagnée de progrès prodigieux des facteurs de production, la croissance démographique au Maroc depuis le dix-neuvième siècle jusqu'à nos jours s'est accélérée parallèlement aux progrès de la médecine, mais en symbiose avec la situation de sous-développement (Thaminy 1984).

La conséquence la plus néfaste du libre-échange maroco-européen sur l'économie marocaine fut la ruine manifeste de l'artisanat qui avait constitué, à côté de la révolution agricole (Bairoch 1997), une base fondamentale de l'industrialisation en Europe. En raison du développement des échanges commerciaux entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne, de l'ouverture d'autres débouchés africains comme avec l'Algérie et l'Égypte et de l'apparition de nouveaux besoins, l'artisanat marocain était très stimulé, notamment jusqu'en 1875 date à laquelle il a commencé à décliner du fait qu'il a été durement touché par la concurrence des produits industriels européens (El Faiz 2000). L'extraversion de l'économie marocaine et son intégration au marché mondial capitaliste l'a rendue très sensible aux fluctuations des relations économiques internationales.

S'agit-il d'une ironie de l'histoire ? On observe aujourd'hui que le libre-échangisme constitue le paradigme dominant au sein des campus universitaires des pays développés comme de ceux des pays du Sud. Si les pays européens du XVIII^e et du XIX^e siècles recommandaient le libre-échange au Maroc et à d'autres pays sous-développés de l'époque, ce sont les mêmes recommandations qui font actuellement recette avec la montée de l'idéologie libérale et le processus de libéralisation des échanges entre pays qui connaissent une haute avancée technologique et d'autres qualifiés ironiquement de « pays en voie de développement ». F. List, l'économiste allemand du XIX^e siècle, n'a-t-il pas soutenu qu'une sorte de protectionnisme éducateur est nécessaire pour que l'Allemagne, moins développée que la Grande-Bretagne, puisse accélérer son industrialisation ? Si on avait interviewé F. List à la posthume, il aurait pu déclarer : « L'époque où j'ai vécu était dominée par la plus grande puissance économique du moment, l'Angleterre, qui avait près d'un siècle d'avance sur le reste du Globe. Cette nation intelligente, industrielle, belliqueuse et ô combien égoïste ! rêvait d'une seule chose : devenir le plus grand atelier du monde et transformer les autres pays en marchés pour ses produits industriels et en réservoirs de matières premières et de produits alimentaires » [voir les propos recueillis dans le cadre d'une interview (publiée à titre posthume) avec List, par El Faiz (2000: 89)]. Il aurait également déclaré, « pour aider l'Angleterre à réaliser ce rêve, les économistes classiques anglais appelaient le reste des pays à plonger, tout d'un coup, dans le bain salubre du libre-échange. Mon livre est tombé à point nommé pour contrecarrer ce dessein stratégique et montrer que si la liberté des échanges favorise la nation la plus développée, les autres pays et plus particulièrement l'Allemagne, qui est ma patrie, n'avaient pas intérêt, dans l'état actuel des rapports économiques, à démolir leurs forteresses et à abandonner leurs moyens de défense » (El Faiz 2000:1989).

Si l'Allemagne du XIX^e siècle n'avait pas intérêt à plonger dans le bain salubre du libre-échange, en conformité avec les idées de F. List, qu'en est-il du Maroc de la

deuxième moitié du XVIIIe siècle et du XIXe siècle, qui était d'ailleurs largement moins développé que l'Allemagne ? Comme nous l'avons déjà souligné, le libre-échange des XVIIIe et XIXe siècles a eu des conséquences dramatiques sur l'économie marocaine, et le libre-échange actuel, poursuivi dans le cadre des programmes d'ajustement structurel recommandés par les institutions financières internationales, n'a fait qu'accélérer l'extraversion de l'économie marocaine au profit des nations développées au sein de l'échiquier capitaliste mondial. L'histoire se répète-t-elle ? Durant la première moitié du XVIIIe siècle, on a assisté à la floraison des échanges commerciaux entre le Maroc et l'Afrique subsaharienne. Durant la deuxième moitié du XVIIIe siècle, le Maroc a réorienté ses échanges vers l'Europe dans le cadre d'un libre-échange sous-développeur qui allait croissant durant le XIXe siècle. Aujourd'hui, c'est la même tendance qui se poursuit avec l'accord de libre-échange avec l'Union européenne et les États-Unis d'Amérique. Se faisant, la vocation africaine du Maroc est souvent occultée même si des échanges, parfois timides, avec l'Afrique subsaharienne, ont connu quelques avancées. L'intégration régionale en symbiose avec les pays africains aurait pu aider le Maroc et les autres pays du continent à réaliser leur développement auto-centré au lieu d'être annexés au capitalisme mondial qui ne fait qu'accentuer le sous-développement. Cela ne signifie en aucun cas que le libre-échange est toujours préjudiciable pour les économies nationales. Nous soutenons que le libre-échange ne peut induire des résultats satisfaisants qu'une fois le pays réalise une avancée technologique suffisante en comparaison avec ses partenaires commerciaux.

Conclusion

Les échanges commerciaux du Maroc au XVIIIe se sont caractérisés par le développement du commerce avec l'Afrique subsaharienne durant la première moitié du siècle et la réorientation des échanges vers l'Europe durant la deuxième moitié du siècle. Alors que le commerce avec l'Afrique subsaharienne peut être considéré comme un échange inégal au profit du Maroc, le commerce avec l'Europe peut être considéré comme un échange inégal au détriment du Maroc. L'extraversion de l'économie marocaine durant les dix-huitième siècle et dix-neuvième siècles et au-delà a eu des conséquences économiques et sociales néfastes. La raison réside dans le fait que l'avancée technologique du Maroc était largement inférieure à celle de ses principaux partenaires commerciaux qui exportaient vers ce pays des biens manufacturés à forte valeur ajoutée et en importaient des biens primaires à faible valeur ajoutée. Le Maroc aurait pu éviter les inconvénients de cette ancienne division internationale du travail en développant ses échanges avec les pays de l'Afrique subsaharienne qui connaissent une avancée technologique moins importante. Ceci aurait pu accélérer le développement du Maroc dans le cadre d'une stratégie de croissance à long terme auto-entretenu. L'histoire n'est pas une simple accumulation d'événements. En l'interrogeant dans le cadre de ce papier, nous voulons montrer que la vocation africaine du Maroc aurait dû être préservée dans le cadre dans un modèle de développement introverti. L'histoire est interrogée pour comprendre le présent et agir sur l'avenir : l'intégration régionale du Maroc au

sein du continent africain devrait aujourd'hui être soutenue en vue d'éviter la forte concentration des échanges commerciaux marocains en Europe et de promouvoir la coopération inter-africaine dans l'intérêt du Maroc comme dans celui des autres pays du continent.

Notes

1. À l'époque, les guides portaient le chapelet et ne manquaient pas de saluer les zaouias en leur versant des cadeaux ainsi qu'un droit de passage.
2. L'importation en grandes quantités par les Européens de matières premières produites au Maroc en explique la rareté, détruisant ainsi dramatiquement les activités artisanales marocaines (Jackson 1968 ; Abdellaoui 1995).
3. Déjà en 1779, les industries du textile de la soie ont été obligées d'arrêter leurs activités de production du fait notamment de la cherté de la soie très appréciée par les Européens (Chénier 1974 ; Grillon 1970).
4. Al-Dhaïf, un historien, dont un manuscrit a été analysé par El-Ammari (1968) soutient que les fellahs marocains allaient même jusqu'à fournir aux Européens des cadeaux comme la volaille, le beurre et les moutons pour les susciter à leur acheter les céréales.

Références

- Abdellaoui, Mohammed, 1995, « Observations sur la situation économique du Maroc durant la deuxième moitié du 18^{ème} Siècle » (en arabe), *Annales Marocaines d'Economie*, n°13, automne.
- Amin, Samir, 1974, *L'échange inégal (Al-Tatawur Ulla-Mutakafi)*: étude des formations sociales et capitalistes locales, traduction du français vers l'arabe par Burhan Ghalyun, Beyrouth, Liban.
- Bairoch, Paul, 1997, *Victoires et déboires: histoire économique et sociale du monde du XV^{ème} siècle à nos jours*, Paris, Éditions Gallimar, France.
- Benali, Driss, 1982, *Le Maroc précapitaliste*, Édition de la Société marocaine des éditeurs réunis (SMER), Rabat, Maroc.
- Brignon, Jean, Abdelaziz Amine, Brahim Boutaleb, Guy Martinet, Bernard Rosenberg et Michel Terrasse, 1967, *Histoire du Maroc*, Paris, Édition Hatier, France, et Librairie nationale, Casablanca, Maroc.
- Chénier, Louis, 1974, *Recherches historiques sur les Maures et histoire de l'Empire du Maroc*, vol. III, Paris, France.
- El Faiz, Mohammed, 2000, *Précis d'histoire des faits économiques*, Édition de la Librairie Papeterie El Badii, Marrakech, Maroc.
- Elfarissi, Ben Hamdoun Belhaj, 1920, *Ul-Dburr Ul-Mountakhab Ul-Musstabsan fy Baâdh Ma'athir Ameer El-Mou'amineen Moulana Al-Hassan* (en arabe), manuscrit, cité par Abdellaoui (1995:16).
- Grillon, P., 1970, *Un Chargé d'Affaires au Maroc : 1767-1782*, vol. I, Paris, France.

- Jackson, J.G., 1968, *A Council of the Empire of Morocco and the Districts of Suse and Tafilalet*, London, UK.
- List, Frederich., 1841, *Le Système National d'Economie Politique*, Livre III.
- Mansouri, Brahim, 2002a, « Histoire de la sécheresse au Maroc (1960-2000) », papier, Colloque national sur l'histoire économique du Maroc, Faculté des lettres et des sciences humaines, Université Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc.
- Mansouri, Brahim, 2002b, Sécheresse et croissance économique au Maroc, papier, 1^{ère} Université de printemps des économies arabes et méditerranéennes, 26-28 avril, Tanger, Maroc.
- Thaminy, Monique, 1984, *Histoire des faits économiques et sociaux*, polycopié, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, Université Cadi Ayyad, Marrakech, Maroc.

4

Le Maghreb et l'Afrique : une histoire mouvementée. Continuité et conflits de l'interrégional au continental : le Maroc en voisinage

Khalid Chegraoui

Le Sahara espace de rencontres : Petite introduction au grand passé de l'histoire d'un Maghreb en Afrique

Le Maghreb est-il arabe ou africain ? Difficile de répondre à une telle question. Vu la langue, la religion et une partie de son histoire il serait arabe, et vu la géographie et l'autre partie de son histoire et de ses compositions ethniques et culturelles il serait africain. L'essence de l'appartenance du Maghreb à l'un ou à l'autre de ces aires culturelles et géographiques serait de déterminer les racines politico-sociales et culturelles de la naissance des premiers modèles de l'organisation de l'espace, en liaison avec les facteurs antagoniques qui déterminent impérativement le champ d'appartenance, du moment que l'objet de discord détermine la racine. Cette racine se trouve dans un espace réputé comme une barrière difficile à franchir. Paradoxalement cette barrière, le Sahara, est à l'origine des premiers États islamiques dans la région depuis le XI^e siècle, il est en même temps à l'origine des richesses de ce Maghreb. Un proverbe en arabe dialectal marocain dans le sud aux confins sahariens résume encore cet aspect vivrier essentiel aux trois régions limitrophes, le Maghreb, le Sahara et le Soudan historique, « celui qui cherche le remède de la gale le trouvera dans le goudron et celui qui cherche la fortune la trouvera au Soudan ».

Il est aussi à l'origine de ses conflits. C'est pourquoi depuis l'aube des civilisations, l'homme chercha, à travers l'espace saharien entre l'Afrique du Nord et le

Sahel, par tous les moyens à communiquer avec autrui, contacts furtifs, signes et gestes tendirent vers des liens tantôt conflictuels tantôt pacifiques. Commerce, acculturation et différents échanges marquèrent alors ces passages jadis riches et enrichissants.

L'espace saharien départageant l'Afrique du nord du Sahel fut un passage obligé de toutes ces rencontres. La vision qu'on en a aujourd'hui ne ressemble en rien à son passé glorieux. L'avènement de l'islam au Maghreb à partir du VII^e siècle enrichira ces traversées¹. Il engendrera une nouvelle dynamique culturelle et commerciale basée sur la propagation de la nouvelle religion ainsi que sur l'étalement d'une nouvelle culture et de nouvelles mœurs, résultat d'un grand brassage, fruit des rencontres entre l'Asie, le Moyen-Orient et la Méditerranée. Ensuite, par son apport documentaire constitué de récits de voyages, de descriptions géographiques et de traités spécifiquement voués à la description des routes et itinéraires (Cuoq 1985 ; Kamal 1987), il donnera une vision idyllique de ce passé.

Avec l'islam, les populations maghrébines ancestrales, les Amazigh (les Berbères), donnèrent pour leur part un nouvel élan à la première vague de contacts établis bien avant l'arrivée des Romains, lesquels ont laissé des signes concrets d'un contact entre les deux rives². Au VIII^e siècle, ce monde Amazigh formait une force sociopolitique englobant un espace géographique allant de la Cyrénaïque à l'Atlantique, des bords méditerranéens au grand Sahara (Cuoq 1984:5-6). Cette population a connu depuis fort longtemps un brassage ethnique avec les populations soudanaises, ce métissage a contribué intensément à l'établissement de contacts socio-économiques. En y ajoutant l'arrivée des Arabes, grands connaisseurs et amateurs du commerce et du désert, ces contacts vont connaître un réel épanouissement (Lewicki 1990:304).

L'historiographie antique nous a prouvé que des liens séculaires (Mauny 1947:341-357), et des relations économiques importantes réunissaient les deux rives sahariennes, surtout dans les régions orientales vers le Fezzan et chez les Garamantes (Posnansky 1980:585-593 ; Salma 1980:566-573). Il reste que les dernières recherches archéologiques dans l'Ouest saharien remettent en valeur les contacts interrégionaux entre le Maroc antique et l'Afrique subsaharienne (Posnansky 1980:592-593), preuve que le Sahara n'était pas cette barrière infranchissable. Il reste que ces relations économiques ne peuvent rivaliser avec la période datant du Moyen Âge, plus riche en activités et en sources historiques. L'espace économique méditerranéen antique en relation avec le Sahara et le Soudan nous est encore mal connu, nous ne pouvons qu'appuyer l'idée que des relations segmentaires existaient entre les deux rives à travers l'intermédiaire des Amazigh (Berbères) suivant l'analyse qu'en a donné (Devisse 1990:401), un éminent spécialiste du sujet.

Ces relations perdurèrent de manière plus ou moins intense jusqu'à l'avènement des colonies. En visionnant cette histoire, on y décèle la rareté des conflits.

Depuis l'engagement des Almoravides contre l'empire du Ghana, engagement qui est du reste toujours remis en question, et dont plusieurs historiens mettent en cause sa véracité (Moraes Farias 1967:794-917 ; Chokri 1997). Le conflit le plus spectaculaire reste de loin l'invasion des Saadiens de l'empire du Songhaï. À part ces deux épisodes historiques, toute l'histoire interrégionale entre le Maghreb et l'Afrique subsaharienne fut très pacifique. Les changements s'opérèrent avec les décolonisations et l'établissement de nouvelles règles de jeux politiques, économiques et culturelles, qui imposeront de nouvelles entités politiques au nord, et des nationalismes qui s'enfermèrent dans la sphère arabe, s'éloignant de l'espace africain, pour n'y revenir qu'en cas de conflits.

Du temps des indépendances, le Maghreb renaissant : chronologie et faits d'une animosité³

Balta (1990a :15) disait: « Ces hommes [les Maghrébins] ont toujours manifesté leur goût de l'indépendance et une farouche volonté de protéger leur identité face à tous les conquérants ... ». Ce constat historique prouve à lui seul la complexité du traitement des relations régionales et interrégionales au Maghreb. Ce goût d'indépendance ne se manifeste guère, et seulement, contre l'occupant étranger, il se manifeste dans plusieurs cas contre le voisin immédiat, contre la tribu limitrophe et même contre le gouverneur reconnu comme tel. L'existence même des États en Afrique du Nord ne peut s'expliquer que par la conquête militaire du pouvoir d'une frange de la société contre une autre, la religion ou autre idéologie ne servant que de point d'appui et de légitimation à l'acte. Prenant le cas du Maroc, qui a connu l'édification des plus grands États locaux et indigènes, depuis les Almoravides aux Alaouites les cinq grandes dynasties (nous n'avons pas pris en compte les autres dynasties minimales supposées intermédiaires de l'histoire), qui ont gouverné l'espace en question étaient des Bédouins conquérants, généralement venus du Sud. Elles ont été farouchement combattues au début, tout comme elles seront farouchement défendues avant leur chute (Laroui 1982:147 et suiv.). Les mêmes dynasties, y compris celle des Fatimides de Tunisie, essayèrent d'établir des unions vite compromises par ce sentiment d'indépendance (Laroui 1982:123-127, 147 et suiv.).

Avec la colonisation ce rêve impérial d'union trouva en la France une certaine concrétisation ! Laquelle démontre vite l'imbroglie de ce Maghreb solidaire à outrance contre l'étranger, et disloqué la veille de son départ.

En retraçant l'histoire de cette chimère d'union maghrébine, on remarque que depuis le début du XXe siècle ce sentiment a trouvé un terrain de prédilection basé sur la supposition des caractères communs considérés comme « ... constantes historiques, facteurs unitaires qui perdurent de nos jours [et] ont, de tout temps, enflammé l'imaginaire maghrébin. » (Balta 1990:17). Une vision unitaire moderne se manifesta ainsi au Maghreb sous l'influence du mouvement de la *Nabda* (Re-

naissance) arabe né en Orient, de même que le mouvement *Salafia*, avec un brin de modernisme. Des rassemblements de jeunesse apparaissent dans tout le Maghreb : les *Jeunes Tunisiens* en 1907, les *Jeunes Algériens* en 1914 et les *Jeunes Marocains* en 1919.

Entre 1915 et 1916 des mouvements algériens et tunisiens préconisèrent et établirent les premières genèses modernes à l'élaboration et au lancement de l'idée d'un État nord africain. Des mouvements nationaux se formèrent dans la région entre 1920 et 1947 : 1920 le Neo-Destour, 1934 L'Étoile nord africaine en Algérie qui précéda le Parti du peuple algérien créé par le père du nationalisme algérien Hadj Messali et en 1934 le Comité d'action marocain qui se scinda en 1937 en deux mouvements et donnera naissance à deux grands partis rivaux l'Istiqlal de Allal el-Fassi en 1943 et le Parti démocratique de l'indépendance de Mohammed Ben el-Hassan al-Ouazzani en 1946.

Tous ces mouvements auront comme point commun assembleur l'exil et l'installation au Caire en 1947 du leader de la guerre du Rif Mohammed Ben Abdelkerim el-Khattabi. Avec la création du Bureau du Maghreb arabe en 1948, les partis marocains et tunisiens adhèrent à la charte du Caire sans pour autant être de fervents défenseurs de sa ligne politique. En même temps, les Algériens qui préconisèrent une action militaire contre l'occupation française virent leur proposition mal acceptée par les Marocains et les Tunisiens, plus aptes à une activité politique souple, basée sur la négociation, en harmonie avec le statut de protectorat qui leur a été imposé, par opposition à la situation de colonie qui date de 1830 dont souffrait l'Algérie.

Cette année marqua le début réel des clivages entre les mouvements nationaux maghrébins. Les Tunisiens et les Marocains adoptèrent l'idéal de l'unité du Maghreb sans pour autant décliner le sentiment nationaliste local et même égoïste. Ils ont marqué tous les deux une nette différence à l'encontre de la vision militariste du mouvement algérien, régi à l'époque par le PPA, qui verra sa pleine maturité avec le FLN héritier de ce dernier en 1954 (Balta 1990:20-22).

À partir de cette date, des animosités et des querelles politiques et personnelles envenimeront les relations inter maghrébines jusqu'à nos jours. L'historiographie elle-même ne nous aide guère dans la quête de la vérité. Rares sont les archives disponibles de ces mouvements, le vide est vite comblé par diverses déclarations et narrations chauvines des différents leaders. C'est dans ce contexte par exemple qu'on parle d'un accord secret en 1955 entre les dirigeants du FLN et Allal el-Fassi et Salah Ben Youssef afin de s'engager et de participer activement aux côtés des Algériens dans leur lutte armée, accord qui resta lettre morte selon les déclarations de Houari Boumediene. Il a seulement omis de spécifier qu'au même moment la Tunisie venait d'acquérir une plus grande autonomie, fruit de luttes politiques et nationales acharnées, et que le Maroc était en phase ou sûrement proche de son indépendance.

À côté des animosités personnelles, il y avait tant de discordes et de tonalités de perceptions des différents projets d'unification entre la fédération ou la confédération ou autre conception politique. Au même instant, le Maroc indépendant avec la consolidation de son système monarchique, qui ne faisait qu'un avec le mouvement national, ne pu concevoir une unité suivant les conceptions du FLN, de même pour la Tunisie qui s'est vue offrir un système républicain à parti unique avec son leader charismatique Habib Bourguiba. Malgré cela ces deux pays n'étaient presque jamais sur la même longueur d'ondes (Balta 1990b:222-223).

Un des plus grands projets d'unification et non des moins discutables en 1956 fut l'idée d'une Confédération maghrebo-française, ce qui aurait dû mettre fin à la guerre d'Algérie, idée soutenue d'une « certaine manière » par la Tunisie et le Maroc et mal vue par les Algériens. Le doute est même permis concernant l'appui marocain de par sa vision monarchiste. La mainmise du parti nationaliste de l'Istiqlal sur la politique aussi bien étrangère qu'intérieure au Maroc mise à part, la Tunisie de Bourguiba, non plus, n'était nullement une militante de l'internationalisme (Balta 1990a:23 ; Cohen 1986:33).

Plusieurs projets semblables restèrent lettre morte. De plus, les relations se compliqueront entre les Etats maghrébins aussitôt après leur accession à l'indépendance. L'indépendance de la Mauritanie envenimera ses relations avec le Maroc jusqu'en 1971. La Tunisie aura toujours peur de l'hégémonie algérienne et tentera de s'appropriier le Constantinois ; la guerre des sables en 1963 entre le Maroc et l'Algérie éternisera l'inimitié entre les dirigeants marocains et algériens ; la position de la Tunisie au sein du groupe de Monrovia à l'encontre du groupe de Casablanca jettera un froid dans les relations maroco-tunisiennes, etc.

Il est impératif de revenir sur la période coloniale et celle des indépendances afin de remonter le fil des dislocations du rêve maghrébin. Ce rêve maghrébin ne peut être conçu qu'à travers des paradoxes historiques, faisant de la colonisation française, tant combattue par les Maghrébins, l'origine même de l'État moderne, l'État-nation qu'ils défendent tous, et cela est plus marqué en Algérie où l'histoire officielle n'a cessé d'inculquer à la jeunesse le « mythe-réalité » d'un million de martyrs. Cette même jeunesse redécouvre chaque jour que la mémoire historique est à redécouvrir en cette nation d'Algérie.

Des visions unionistes aux guerres

Jusqu'en 1964, l'union n'est entrevue que par les trois principaux États : l'Algérie, le Maroc et la Tunisie. La Mauritanie loin dans l'extrémité saharienne faisait office de trait d'union avec l'Afrique subsaharienne, en plus de sa situation d'État ambigu dont la formation sociologique, tribale et archaïque rendait le problème plus complexe, puisque avant l'indépendance du 28 novembre 1961, des supposées relations de vassalité entre les princes des tribus existaient avec le royaume du Maroc, ce qui retardera pour longtemps la reconnaissance de cet État par ce der-

nier. Après 1975, la Mauritanie associée au Maroc faisait son entrée solennelle au club du Maghreb, entrée qui fut préparée en 1970.

L'épisode des réclamations marocaines concernant la Mauritanie s'est déroulé d'un commun accord entre la monarchie et le parti dominant de l'Istiqlal, qui prédira le grand Maroc de la Méditerranée au fleuve Sénégal. En 1958, le roi Mohammed V proclama que la Mauritanie et le Sahara faisaient partie de la famille et de la communauté marocaine.⁴ De plus la constitution ethnique et sociologique de la Mauritanie dans sa tranche Beidane (Arabes et Berbères) s'apparente largement à ce qui existe au Maroc, ce qui facilitera l'alignement de grands notables mauritaniens à la thèse marocaine, déçus par la politique française ainsi qu'une certaine peur de l'hégémonie sénégalaise à travers les Sudane-s (négro-africain), tels Horma Ould Babana de la grande tribu maraboutique des Ida ou Ali et qui occupa la scène mauritanienne de 1946 à 1950, et le prince des Trarza, Mohammed Fall Ould Oumeir, Deye Ould Sidi Baba, Mohammed Ould Bah, Cheikh Hamadou, des hommes influents et grands cadres de l'administration en Mauritanie (Marchesin 1992:95-95). Cette fuite laissera le champ libre à une jeunesse mauritanienne moderniste sous le leadership de Mokhtar Ould Daddah.

La Libye, elle, loin vers l'Est jouait le même rôle avec l'Orient, en plus de son régime monarchique maraboutique d'avant la révolution du 1er septembre, et la mainmise des multinationales, ne lui laissait guère de liberté de manœuvre. Après 1964, la Libye adhère au rêve maghrébin grâce au changement du régime, et l'arrivée du Colonel Kadhafi au pouvoir, qui n'a cessé jusqu'à nos jours de formuler des concepts et des expériences d'unification avec presque tout le monde africain et arabe, sans pour autant réussir dans aucune de ses tentatives. Nous ne nous attarderons guère sur son parcours unique (Chartouni-Dubarry 1990:292-296).

Mille neuf cent soixante quinze (1975) fut l'année de la grande discorde avant la création du mort-né l'UMA (Union du Maghreb arabe). La récupération du Maroc en association avec la Mauritanie des provinces sahariennes (Sahara Occidental) sous occupation espagnole sonna le glas à jamais à toutes tentatives de réunification entre les pays du Maghreb. La création de la RASD (République arabe sahraouie démocratique) ne fera qu'envoyer aux calandres grecques ce projet.

Ce problème aura le mérite de démontrer que le problème maghrébin ne se pose pas dans le concret en des termes populaires, il réside plutôt dans la vision personnelle de quelques dirigeants, et principalement les dirigeants marocains et algériens. Problème de nature existentialiste pour deux visions étrangères l'une à l'autre de ce qu'on peut appeler le Maghreb, (la position des peuples marocain et algérien engagés dans cette lutte se traduira, par la suite, à travers un soutien sans équivoque et complètement calqué sur la position des dirigeants).

La première et une vision historique ancestrale suivant une lignée impériale basée sur le droit divin – l'allégeance et la vassalité – qui fait grande différence

entre l'État proprement dit, qui est le Makhzen, et la nation. Le cordon reliant les deux entités et la *beiya* (allégeance), contrat légal qui détermine les devoirs et les obligations de chacun, suivant un concept religieux islamique se voulant comme superposition prophétique. L'essence même du pouvoir au Maroc diffère des autres pays ; c'est un pouvoir non gouvernant, qui se veut plutôt protecteur et paternaliste, servant à la protection et à la conservation et non à la création, dans un cadre segmentaire basé sur la non-rigidité des alliances entre les groupes sociopolitiques, économiques et religieux (Waterbury 1975:98).

La deuxième vision, algérienne, est de nature militariste et militante. Basée sur la légitimité du sang versé pour l'indépendance, d'ailleurs toute la mémoire historique algérienne tournera autour du *1 million de martyrs*. L'État même d'Algérie vu et constitué par le FLN ne se comprend que par des antagonismes paradoxaux. La même idée peut s'appliquer aux autres États du Maghreb avec moins de conviction :

Colonisation française	=	Frontières algériennes
Algérie française	=	Algérie arabe

Le problème même de l'Algérie vis-à-vis de son voisin le Maroc reste *l'histoire*, malgré qu'ils aient tous les deux plus ou moins un dénominateur commun qu'est le refoulement provisoire (Stora 2002:75) de leur histoire après l'indépendance. *L'État en général au sein des pays du Maghreb ne se définit que par son opposition à ses voisins.*

Le Maroc a vite réglé ce complexe en se projetant dans l'histoire d'avant 1912, l'histoire impériale et dynastique, ce que Stora (2002:80) appelle *le trop plein d'histoire(s)*. On a même inondé la scène d'une historiographie où tout se mélange : religion, politique, espace géographique, et où tout converge vers la légitimité de « l'ancestralité » de l'État marocain. Pour ce qui concerne l'histoire de l'après indépendance, elle dépasse le cadre idéologique de légitimation. Elle a même dépassé l'idée de refoulement provisoire afin de resurgir en des espaces médiatiques, traitant des années de plomb, facilitant la reconquête de la mémoire, et ce après la mort de Hassan II et l'avènement de l'ère de la nouvelle gouvernance sous Mohammed VI.

En Algérie, le problème est plus complexe. L'État moderne est en totale rupture avec le passé d'avant la colonisation française, guère facilité par la période de domination turque. Ce qui pousse à une véritable fragmentation historique. Pour la période contemporaine, le tracé ressemble largement au cas marocain, les crises politiques après la mort de Boumediene et le réveil de la jeunesse algérienne née après 1962, poussa à une réécriture de l'histoire, allant même à imposer une grande liberté de choix de sujets et de formes d'écriture surtout dans les espaces médiatiques et journalistiques, ce qui obligea les tendances dirigeantes à réhabiliter des figures historiques comme Hadj Messali et Mohammed Boudiaf.

Tableau : L'État au Maghreb

État	Algérie	Maroc	Tunisie
Nature	république	monarchie	république monarchique
Système	militaire	religieux	civile
Caractère	révolutionnaire	archaïque/ ancestrale	moderniste

Et si on tente de résumer les conflits inter maghrébins et surtout les plus hégémoniques – entre le Maroc et l'Algérie et plus ou moins la Tunisie – on en trouve de très complexes, le plus important pour les dirigeants du FLN et l'ALN (Armée de libération nationale), qui ont conquis l'indépendance de l'Algérie avec le sang, fut et demeure la vision marocaine et tunisienne concernant la définition de l'État algérien qu'ils considéraient comme étant une entité politique sans racines historiques, dont l'existence, en tant que tel, revient paradoxalement à la colonisation française en 1830.

D'autre part les Marocains et les Tunisiens n'ont jamais approuvé les visions hégémoniques du FLN, et sa vision de la libération populaire suivant la conception nassérienne révolutionnaire importée d'Égypte, surtout à l'époque de Benbella, qui sera suivie de l'intransigeance d'un Houari Boumediene, ex chef de l'ALN.

Cette situation s'est compliquée avec le problème frontalier entre les États maghrébins, qui s'éternisera à cause des positions marocaines et tunisiennes de revoir les tracés légués par les colonisations, positions défendues par l'Algérie suivant le principe de l'OUA concernant l'intangibilité des frontières. Nous pourrions même aller plus loin et spéculer sur l'histoire afin de lui faire avouer que le malheur du Maghreb réside dans les différentes façons d'accéder à l'indépendance. La guerre d'Algérie donnera un ton à la nouvelle nation sortie d'un vide historique afin de rechercher le peuple de cette même nation, par opposition à un Maroc qui a toujours vécu un trop plein d'histoire.

Le Maroc se conçoit, de longue date, comme une nation. Plus précisément, État et Nation sont ici indifférenciés et cet amalgame renforcé par une continuité séculaire. À l'inverse, l'Algérie est une « nation tardive », née, dans sa forme moderne, de la guerre d'indépendance. Cette identité récente et imparfaite explique la poursuite, vaille que vaille, d'un travail national de « consolidation » – dans un contexte pathétique – durant la décennie 1990.

En Algérie, la construction de l'État a précédé celle de la nation ...

La situation diffère au Maroc. Longtemps, l'État et la nation ont recouvert des réalités distinctes... (Stora 2002:13-14).

La guerre des sables : de l'intangibilité des frontières à celle des dirigeants

Ces conceptions étatiques différentes seront à même d'envenimer les relations inter maghrébines. C'est ce qui a poussé le Maroc indépendant en 1956 à entamer la préparation à la revendication de certaines contrées appartenant à l'Algérie française, en vue de son indépendance certaine. En 1950, les autorités françaises ont invité les Marocains pour des négociations sur le même sujet, invitation déclinée par Mohammed V préférant attendre l'indépendance de l'Algérie afin de régler le contentieux frontalier, fait qui s'apparente à la vision monarchique marocaine du pouvoir et de son devoir au sein de la Ouma (nation Islamique) (Balta 1990a:201). En 1961, un accord secret est signé entre le GPRA (Gouvernement provisoire de la république algérienne) et le Maroc, il stipula la constitution d'une commission pour régler le problème.

En mai 1963, l'OUA fonde sa création, entre autres, sur le principe d'intangibilité des frontières (art. 3 de la charte). La même année la situation politique en Algérie a connu plusieurs remous qui imposèrent Ben Bella comme véritable leader du FLN, tout en écartant les membres du GPRA (Balta 1990:84 ; Leca 1988:5-7). La nouvelle autorité ne trouva aucune obligation à respecter l'accord précité entre les deux parties (Stora 2002:25-26).

Il faut signaler que le sujet du contentieux se trouve dans les marges sahariennes : Tindouf, Bechar et d'autres zones. Ces mêmes territoires seraient à l'origine du retardement de l'indépendance de l'Algérie décidée en 1960, si un accord entre les deux parties concernant l'amputation du Sahara et sa conservation dans le giron français avait été accepté par les Algériens (Balta 1990a:22 ; Stora 2002:26).

Le 8 octobre 1963, la première guerre moderne en Afrique indépendante, la guerre des sables, se déclencha à la suite d'accrochages entre les deux armées et ce jusqu'au 5 novembre. Cette période sera également marquée par la conférence de Bamako (29-30 octobre 1963) qui instaura un semblant de cessez-le-feu, grâce à l'intervention du souverain éthiopien Haïlé Selassié. On remarquera l'intervention africaine décisive afin de mettre fin au conflit, contrairement à l'absence magistrale de la Ligue des États arabes, situation qui s'éternisera dans les autres conflits au Maghreb arabe. On remarquera aussi les positions mauritaniennes et égyptiennes soutenant l'Algérie.

La guerre des sables dissipe les espoirs de ceux qui espéraient voir naître une union maghrébine avec l'indépendance algérienne. Pis, elle trouva son prolongement dans la crise du Sahara occidental en 1975 (Stora 2002:27).

La guerre des sables ne peut s'expliquer que par l'hégémonie marocaine aux vues des Algériens ou par l'intransigeance et le revirement des Algériens aux vues des Marocains. La situation dans les deux pays à la même époque se rapprochait de la catastrophe, et faisait resurgir les démons de la dislocation nationale et des remous

et perturbations politiques à même de renverser les équilibres locaux. Les deux régimes en place trouvèrent ainsi leur salut dans une guerre qui renouvela l'unité nationale autour de chacun des deux dirigeants (Balta 1990a:115-117 ; Leca 1988:6-9 ; Rousset 1988:65-68).

Cette guerre aura « le mérite », paradoxalement, de démontrer l'importance et l'efficacité de l'OUA, en même temps qu'elle a démontré la faiblesse de la Ligue des États arabes et du monde arabe en général, absorbé par les conflits au Moyen Orient. Depuis, l'OUA sera le terrain de prédilection des luttes et antagonismes maroco-algériens, ce qui se traduira de manière magistrale par le conflit saharien, qui envenimera les relations interafricaines et fera perdre au Maroc sa place de leader dans la dite organisation.

De la guerre du Sahara⁵

Dans l'introduction à son livre *Le Sahara occidental enjeu maghrébin*, Abdelkhaleq Berramdane présente le problème de la manière la plus simple, loin de l'intrigue politique ou économique, il remet le problème dans son contexte historique et géographique :

Le royaume chérifien veut retrouver ses racines et sa mémoire. Il refuse de perdre le Sahara occidental alors qu'il a déjà perdu la Mauritanie qu'il avait revendiquée des années durant. Et si l'Algérie et la Libye ont eu leur part du désert, que n'eût-il, lui aussi, l'Empire saharien séculaire son dû de quelques dunes de sable. Ne s'était-il pas opposé, et avec quelle énergie, aux tentatives de démembrement de l'Algérie lorsque le gouvernement du Général De Gaulle avait envisagé de l'amputer de son Sahara? N'avait-il pas non plus abandonné, tardivement certes, ses revendications sur les confins sahariens aux frontières algéro-marocaines? En échange de quoi les dirigeants marocains attendent de l'Algérie soutien et encouragement à leur irrédentisme.

Mais l'Algérie n'oublie pas l'histoire. La guerre des frontières algéro-marocaines de 1963 perdue pour elle, est encore là dans les mémoires. Soutenir les adversaires du Maroc n'est-ce pas d'une certaine manière prendre sa revanche sur le royaume? L'Algérie n'ignore pas non plus la géographie. Car la politique d'un pays, selon la formule de Napoléon, est dans sa géographie (Berramdane 1992:11-12).

Le Sahara en Afrique fut de tout temps un espace de convoitise. Nous avons vu dans l'introduction qu'il n'était nullement un espace hostile et infranchissable, le commerce ayant fait sa gloire et la richesse des riverains. Au Maroc on y ajoute une autre convoitise, celle de la récupération de la mémoire. L'État marocain « indigène » est d'origine saharienne par définition, et est en général issu du Sud, des confins sahariens. De plus, la constitution sociale et culturelle, de base tribale, des intervenants politico-économiques repose en grande partie sur l'appartenance saharienne. Cela dit-on ne peut comprendre la position marocaine concernant le Sahara sans mettre en évidence une redéfinition de la donne politico-géographique, *ce n'est pas le Sahara qui est marocain c'est le Maroc qui est saharien et sabraoui*. Ce qui

explique aussi la multitude de prétendants du Sahara au Maghreb (Berramdane 1992 :11-12), car tout le Maghreb est saharien par essence.

Ce serait une erreur de traiter le sujet sans faire référence aux anciennes querelles que nous avons évoquées précédemment, qui expliquent mieux qu'autre chose la continuité des animosités entre les pays maghrébins. Nous pourrions même dire que plus un pays au Maghreb a de frontières, plus il a d'ennemis, et c'est le cas de l'Algérie et du Maroc et de la Mauritanie, et éventuellement de la Libye. Malgré le fait que le cas du Maroc soit plus sensible, de par sa position géographique à l'extrémité nord-ouest du continent africain et du Monde arabe au front de l'Europe à 13 kilomètres, il est condamné à être un *État frontière* qui stipule la nécessité d'une armée comme l'Espagne au nord et l'Égypte à l'est. De plus, le Maroc constitue un passage obligé, comme il est un terminus où se rejoignent les arrivées et d'où on peut préparer les départs vers l'Europe⁶ et vers l'Afrique subsaharienne. Tout cela fait du Maroc et du Maghreb en général un espace aux multiples antagonismes entre tous les voisins. C'est ce que Parker résume comme une problématique constante au Maghreb et surtout concernant le Maroc : « Each sees the other as a threat, and their national stereotypes of each other are much like those shared by the Poles and Russians, with the Moroccans being the Poles. » (Parker 1984:14)

Le Maghreb ainsi fait, ne peut être aussi compris que lorsque l'on fait référence à son histoire de conquêtes et de conquérants de toutes parts, ce qui a produit une société guerrière, au sens historique du terme, dont les États locaux ne se sont constitués que par la force des armes. Et jusqu'à maintenant tous les régimes au Maghreb, à un moment de leur histoire, ont conquis le pouvoir par l'acte et la force militaires, sauf la Tunisie qu'on considère comme le seul État civil de la région jusqu'à l'éviction de Bourguiba, même si Ben Ali l'actuel président est un militaire, le fait ne change rien à ce que l'on peut considérer comme une simple révolution de palais.

En analysant la donne politique, économique et sociale au Maroc on arrive à déterminer le fait que le problème n'est nullement lié à l'institution régnante et dirigeante⁷. Il serait plutôt lié à une conception historique et culturelle d'un Maroc qui a su préserver une nette différence avec le Machrek arabe (Parker 1984). Nous remarquons cela dans sa constitution ethnique (Amazigh, Arabe et Négro-africaine, dans ses langues (tamazight, arabe classique et dialectal, hassania, et hébreux, français et espagnol) plus récemment avec la colonisation, et dans sa constitution religieuse (l'islam malikite sunnite et le judaïsme). Le problème sera même politico-culturel et non économique comme certains le prétendent ; bien sûr les phosphates et autres minerais seraient un bonus pour tous les prétendants, mais le Sahara pour les nationalistes et le peuple marocain est une affaire sacrée (Parker 1984:109).

On peut aussi définir le problème comme étant une lutte pour la domination de la côte atlantique, chose importante pour l'Algérie et pour ses minerais du sud (Berramdane 1992:56), mais pas au point de déclencher une guerre. Par cette interposition algérienne, en plus du *background* historique (guerre d'indépendance, frontières avec le Maroc, 1963) l'Algérie cherche plutôt à créer un État faible et vassale, capable de l'aider à réglementer la politique maghrébine en sa faveur, et à recréer l'histoire de l'État d'Algérie tant discutée et reniée par ses voisins.⁸

Concernant la Mauritanie, une nécessité absolue s'imposa à sa politique depuis son indépendance, qui tourne autour de l'hégémonie marocaine. Et si Ould Daddah a su se rallier à Hassan II dans le partage du Sahara, ce n'était que chose normale, du moment qu'historiquement les deux pays ne sont en réalité que le prolongement de l'un et l'autre et de chacun d'eux dans ses extrémités nord et sud. En plus la Mauritanie de l'époque se voulait comme trait d'union entre l'Afrique blanche et l'Afrique noire (Balta 1990a ; Berramdane 1992:57-59). Après le revirement de la donne politique après le coup d'État 10 juillet 1978 et le ralliement à l'Algérie, elle reviendra en arrière afin de détruire le travail tant élaboré par Ould Daddah, qui a réussi à dépasser la phobie du Maroc et à s'imposer comme un État souverain sur le même pied d'égalité. Il faut souligner que la période 1974-1978 était une lune de miel pour la rencontre maroco-mauritanienne, malgré les soubresauts de la guerre contre le Polisario. Les régimes militaires qui suivirent reconnurent la RASD et replacèrent l'idée sécuritaire⁹ avec le Maroc, en permettant l'instauration d'un État tampon aux frontières. Ainsi la position mauritanienne se déterminera par un flottement des alliances entre l'Algérie et le Maroc, essayant de préserver un équilibre entre les deux géants, tout en acceptant les solutions préconisées : le partage, la RASD ou le referendum (Berramdane 1992:57-58).

Conclusion

Avec l'avènement des impérialismes, les relations interrégionales en Afrique ont connu un effritement sans précédent. Des relations aussi importantes que le commerce transsaharien, suivies de rapports socioculturels et politiques virent leur apogée décliné. Le remplacement de ces anciens rapports de coopération par de nouveaux modèles d'exploitation sonna le glas à la traversée du Sahara et à la (re) connaissance de l'autre, si présent et accepté comme tel jusqu'à la fin du XIXe siècle. Le colonialisme édifia pour son compte, et bien après les indépendances, des systèmes d'aliénation sud-nord, régissant toute politique de l'aliéné, et maintenant les relations bilatérales dans le contexte des anciennes appartenances coloniales.

C'est dans ce monde que le Maroc d'après 1956 se trouva obligé de s'immiscer dans les affaires africaines du fait de l'intérêt politique imposant de ces relations sur son avenir. Principalement dans le giron des États francophones et certains hispanophones. L'indépendance de la Mauritanie et la guerre des sables avec l'Al-

gérie détermineront à tort ou à raison son comportement politique vis-à-vis des pays africains, suivant le niveau de leurs appuis aux positions marocaines dans les instances régionales et internationales. Sans oublier pour cela la mainmise de la politique française en Afrique en général, et la présence militaire américaine au Maroc de novembre 1942 à 1973, lors de la Deuxième Guerre mondiale (Parker 1990 :366-373), suivie par la guerre froide entre les deux blocs. Cette situation sera bien pesante pour le Maroc, qui ne fut pas tenu à l'écart de cette guerre, et dont la majorité des pays africains sous domination coloniale a été dispensée, surtout à ses débuts (la guerre froide) (Berramdane 1987:94).

Les choix stratégiques et politiques du Maroc seront déterminés par plusieurs éléments : la monarchie, le mouvement national, l'unité nationale et la conjoncture internationale. Il y eut la participation de presque tous les partis nationalistes, le parti de l'Istiqlal en tête, hormis le parti communiste marocain devenu après 1961 le PPS (Parti du progrès et du socialisme), et de l'institution royale pour une tendance vers l'Ouest, chose qui s'observa depuis l'indépendance (Berramdane 1990:63-65), malgré le fait que cet Occident ne soutint pas toujours les positions marocaines dans les instances internationales et régionales.

À la suite des revirements des positions africaines après le sommet de Casablanca en 1961 (soutien à la position française pour l'indépendance de la Mauritanie et le soutien à l'Algérie dans le conflit des sables), positions généralement désavantageuses pour le Maroc et qui le pousseront à un virement total. Le Maroc s'identifiera dès lors aux positions occidentales du groupe de Monrovia (Tunisie, Côte d'Ivoire, etc.)

Après l'intermède mauritanien, c'est la guerre des sables contre l'Algérie qui fut l'une des premières guerres inter-africaines après les indépendances, et qui connaîtra l'incursion de l'URSS de manière flagrante dans les affaires nord-africaines. Cette guerre de nature frontalière était pour beaucoup d'analystes une guerre idéologique, et pour d'autres c'était une guerre personnelle. Nous considérons qu'elle fut une guerre inutile, qui marquera néanmoins l'esprit des relations maroco-algériennes jusqu'à nos jours. De nombreux pays africains d'obédience progressiste prirent position pour le voisin algérien, ce qui compliquera d'avantages les futurs contacts interafricains.

Le même scénario se répétera à un moment décisif dans les relations maroco-africaines. Dans un sens où les intrigues politiques entre l'Algérie et le Maroc toucheront de plein fouet le continent africain, et même si les deux pays appartiennent à la Ligue des États arabes celle-ci ne fut guère touchée par le problème.

La récupération du Maroc de ses provinces sahariennes troublera énormément l'équilibre des forces dans le continent ; de plus la guerre froide était toujours en cours, et une lutte incessante surplombait l'Afrique afin de déterminer ses nouveaux gendarmes et leadership.

En 1975, les relations maroco-africaines vont connaître d'autres tournants. Le Maroc perdra ainsi ses anciennes positions africaines, ce qui sera couronné par la reconnaissance de la RASD, ainsi que par son départ des instances de l'OUA, et la réussite de la diplomatie algérienne, au moment où le Maroc a réussi à marquer sa présence effective sur les provinces sahariennes. Il reste que l'imbroglio de l'affaire du Sahara marocain détermine encore la nature des relations maroco-africaines, et à travers elles, les relations maghrebo-africaines.

Notes

1. Les débuts de la conquête arabe au Maghreb se situent en l'an 642, le plus célèbre des conquérants fut Ukba ibn Nafi, nommé deux fois commandant en chef des armées arabes ; la première sous le Calife Umayyade Muawiya en 670, et la deuxième sous le Calife Al Yazid en 680 après sa destitution en 675. Cette deuxième nomination fut couronnée par l'invasion du Maroc jusqu'au Sous. La tradition historiographique arabe et locale au Soudan rapporte des incursions arabes en Afrique subsaharienne après cette période (Monès 1990:251-263 ; Lewicki 1990:333).
2. Si on fait fi des textes de Hérodote d'après ses renseignements recueillis en Égypte à propos du Sahara, ainsi que le périple du Carthaginois Hannon chargé de reconnaître les rivages africains (Salma 1980:554).
3. Nous proposons de ne traiter que les trois principaux protagonistes maghrébins: l'Algérie, le Maroc et la Tunisie, la Libye et la Mauritanie ne faisaient pas office de grands acteurs déterminant dans la marche historique dont nous proposons l'évaluation.
4. *Le Monde*, 4 septembre 1958, in Marchesin (1992:96). On retrouve dans ce discours cette intonation paternaliste et protectrice non dominatrice qu'a démontré Waterbury (1975).
5. Nous limiterons nos propos à une présentation du conflit dans une dimension autre qu'événementielle. Pour plus d'informations sur les étapes et les faits du conflit, voir Berramdane (1992) ; Collectif (1999) ; Parker (1984).
6. Ce qui explique la pérennité aussi des conflits avec l'Espagne.
7. Il est vrai aussi que l'affaire du Sahara est venue à un moment où le régime était entrain de rééquilibrer ses bases et ses assises.
8. « The Algerians could conceivably (but improbably) go to war because they wanted a weak Saharan state, but not because of access to the sea. There was no need for them to do so » (Parker 1984:109).
9. « The Mauritanian position was motivated as much by fear of Moroccan intentions as by anything else » (Parker 1984:109).

Références

- Balta, Paul, 1990a, *Le grand Maghreb des indépendances à l'an 2000*, Paris, la Découverte.
- Balta, Paul, 1990b, « la dynamique des relations intermaghrébines », in Kodmani-Darwish Bassma (dir.), 1990, *Le Maghreb les années de transition*, IFRI, Masson, Paris, p. 217-232.
- Berramdane, Abdelkhaleq, 1987, *Le Maroc et l'occident 1800-1974*, Paris, Karthala.
- Berramdane, Abdelkhaleq, 1992, *Le Sahara occidental enjeu maghrébin*, Paris, Karthala.

- Chartouni-Dubarry, May, 1990, « Le Maghreb et l'Afrique subsaharienne: entre logique politique et ambivalences culturelles », in Kodmani-Darwish Bassma (dir.), 1990, p. 291-306.
- Chokri, Ahmed, 1997, *Le royaume de Ghana et le mouvement Almoravide* (en Arabe), Casablanca, publications de l'Institut des Etudes Africaines.
- Cohen, Bernard, 1986, *Bourguiba le Pouvoir d'un seul*, Paris, Flammarion.
- Collectif, 1999, *Hassan II présente la marche verte*, Paris, Plon.
- Cuoq, Joseph, 1984, *Histoire de l'islamisation de l'Afrique de l'ouest des origines à la fin du XVI^e siècle*, Paris, P. Geuthner.
- Cuoq, Joseph, 1985, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècles (le Bilad al-Sudan)*, traductions et notes, Paris, CNRS, 2^eed.
- Devisse, Jean, 1990, « Commerce et route du trafic en Afrique occidentale », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 3, *l'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Paris, UNESCO, p. 397-463.
- Kamal, Youssouf, 1987, *Monumenta Cartographica Africae Aegypti*, le Caire et Leyde, 1926-1951, 5 tomes en 16 vol.; nouvelle édition, Frankfurt.
- Laroui, Abdallah, 1982, *l'Histoire du Maghreb; un essai de synthèse*, Paris, François Maspero.
- Leca, Jean, 1988, « Le système politique algérien 1965-1981 », in collectif, 1988, *Le grand Maghreb; données socio-politiques et facteurs d'intégration des Etats du Maghreb*, Economica, Paris, p.5-24.
- Lewicki, Tadeusz, 1990, « Le rôle du Sahara et des Sahariens dans les relations entre le nord et le sud », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 3, *l'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Paris, UNESCO, p. 303-339.
- Marchesin, Philippe, 1992, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala.
- Mauny, Raymond, 1947, « Une route préhistorique à travers le Sahara occidental », *B. IFAN*, série B, n° IX, p. 341-357.
- Monès, Hussain, 1990, « La conquête de l'Afrique du nord et la résistance berbère », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 3, *L'Afrique du VII^e au XI^e siècle*, Paris, UNESCO, p. 251-272.
- Moraes, Farias, P. F. De, 1967, « The Almoravids: Some Questions Concerning the Character of the Movement During its Period of Closest Contact with the Western Sudan », *B. IFAN*, XXIX, p. 794-917.
- Parker, Richard, B., 1984, *North Africa; Regional Tensions and Strategic Concerns*, New York, Praeger.
- Parker, Richard, B., 1990, « La politique des Etats Unis au Maghreb », in Kodmani-Darwish Bassma (dir.), 1990, p. 366-373.
- Posnansky, M., 1980, « Introduction à la fin de la préhistoire en Afrique subsaharienne », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 2, *Afrique ancienne*, Paris, UNESCO, p. 575-594.
- Rousset, Michel, 1988, « le système politique du Maroc », in collectif, *Le grand Maghreb; données socio-politiques et facteurs d'intégration des Etats du Maghreb*, Economica, p. 52-72.
- Salma, P., 1980, « Le Sahara pendant l'antiquité classique », in *Histoire générale de l'Afrique*, tome 2, *Afrique ancienne*, Paris, UNESCO, p. 553-574.
- Stora, Benjamin, 2002, *Algérie, Maroc: Histoires parallèles, destins croisés*, Paris, Maisonneuve & Larose, Tarik édition.
- Waterbury, John, 1975, *Le commandeur des croyants, la monarchie marocaine et son élite*, Paris, PUF.

5

Le Maghreb arabo-berbère et ses pratiques ethnothérapeutiques

Ahmed Moro

Introduction

Le Maghreb est la région d'Afrique du Nord, correspondant à la partie occidentale du monde arabe, comprise entre la Méditerranée, le désert Libyque, le Sahara et l'océan Atlantique.¹

Le terme Maghreb (en arabe *al-Djazirat al-Maghrib*, « la presqu'île du couchant », « Occident », par opposition au *Machrek*, l'Orient arabe) a longtemps désigné les trois pays d'Afrique du Nord-Ouest : Maroc, Algérie et Tunisie, auxquels s'ajoutent aux extrémités orientale et occidentale la Libye et la Mauritanie pour constituer ainsi le Grand Maghreb (GM) ou encore le Maghreb arabe (MA).

Les cinq pays du Maghreb² ont une superficie totale de plus de 6 millions de km², avec de fortes disparités d'un pays à l'autre. Le Maghreb forme depuis plus d'un millénaire une unité géographique, linguistique et religieuse, mais pas politique. Néanmoins, il s'inscrit dans une logique d'union économique et commerciale depuis 1989, l'UMA (l'Union du Maghreb arabe).

L'unité géographique

Le Maghreb comptait plus de 70 millions d'habitants en 1997. Sa population, très inégalement répartie, était essentiellement concentrée au Maroc et en Algérie. La Tunisie venait loin derrière, suivie de la Libye et de la Mauritanie. La population a augmenté rapidement dans les trente dernières années, atteignant plus de 3 % de croissance démographique par an entre 1960 et 1990. Celle-ci dépassait encore 2 % dans la plupart des pays en 1997, avec un taux record pour la Libye (3,5 %).³ Dans l'ensemble, elle devrait encore doubler dans les vingt-

Présentation géographique des différents dialectes et des régions berbères au Maghreb



Source: Algeria Interface. «La peur des maquis» dans *Courrier international*, Sainte-Geneviève (France), no 549, semaine du 10 au 16 mai 2001, p. 46.

cinq prochaines années, d'autant que plus de 40 % de la population maghrébine a moins de quinze ans. Ces tendances démographiques ont suscité une énorme demande au niveau des services : logement, santé, éducation et emploi.

Au Maroc, par exemple, 250 000 nouveaux demandeurs d'emploi sont arrivés sur le marché du travail en 1997, et plus du tiers de la tranche d'âge de quinze à vingt-cinq ans était sans emploi.

En Algérie, une situation identique n'a fait qu'exacerber les problèmes politiques. La situation démographique au Maghreb a également incité un grand nombre de ses habitants à émigrer en Europe occidentale, renforçant les craintes, au sein de l'Union européenne (UE), d'une immigration incontrôlée.

Maghreb (ou Al Maghreb⁴) signifie le Couchant. Parfois l'Occident (mais on utilisera plutôt le mot « *gharb* », de même racine). C'est un nom de lieu en arabe, qui signifie « le lieu où le soleil se couche » en opposition au « Levant » qui corres-

pond au Proche-Orient. C'est une connotation plus géopolitique que géographique).

L'unité linguistique

La langue arabe

Totalement islamisé, le Maghreb est aussi largement arabisé. L'arabe littéraire est devenu la langue officielle dans tous les États, également dans le reste des 22 pays de la Ligue arabe. Mais l'arabe maghrébin (dialectal) est la langue la plus couramment parlée. La plupart des pays ont adopté des politiques d'arabisation soutenues.

Le français, imposé par le colonisateur (sauf en Libye), est encore utilisé dans la plupart des structures administratives avec une nette tendance à la disparition.

Les langues dialectales

La forte minorité berbère a conservé sa propre langue, qui n'a aucun lien avec l'arabe. Ses différents dialectes sont parlés dans les montagnes et en zones rurales, du Maroc à la Libye.

L'Algérie et la Libye ont en commun la présence sur leurs sols d'un petit nombre de Touaregs, un peuple berbère nomade qui vit entre le Sahara et le Sahel, et dont la langue est le *tamasheq*. Leurs lointains cousins mauritaniens, les *sanhadjas* se sont métissés avec les populations arabes et africaines : ces maures parlent le *hassanya*.

Culture orale, le berbère est la plus vieille langue qui existe autour du bassin méditerranéen. Il est apparenté au groupe linguistique chamito-sémitique avec l'égyptien ancien (le copte) et l'éthiopien. Les variantes dialectales du berbère sont parlées par 30 % des Algériens, 50 % des Marocains, et quelques villages de Tunisie. Au sud du Maghreb, des centaines de milliers de touaregs parlent le *tamachek*, qui dispose d'une écriture appelée le *tifinagh*.

L'intercompréhension existe entre certains dialectes tels que le kabyle et le rifain.

Le mot *berbère* est dérivé du grec *barbaroi* et retenu par les Romains dans *barbarus*, puis récupéré par les Arabes en *barbar* et enfin par les Français avec *berbère*.

Ce terme désigne avant tout les «gens dont on ne comprend pas la langue», c'est-à-dire les étrangers. Par extension, le mot a signifié «sauvage» ou «non-civilisé». Les Berbères se désignent eux-mêmes par le terme *Imazighen* (au pluriel) ; au singulier, c'est le terme *Amazigh* (berbère) qui est employé. Le mot *tamazight* désigne leur langue (berbère) et *Tamazgha* le territoire auquel ils appartiennent (la Berbérie). Le mot *Amazigh* signifie «homme noble» ou «homme libre».

Tableau descriptif des différents dialectes et des régions berbères au Maroc et en Algérie

Maroc	Algérie
	le kabyle (grande et petite Kabylie)
	le chaoui (Aurès)
le chleuh (Sous, Anti Atlas)	le tamachek (Touaregs du Sahara)
le rifain (Région du Rif)	le mozabite (Ghardaïa et Ouargla)
le tamazight (Moyen Atlas)	le chenoui (Chercherel, Tipaza)
	des groupes à l'Ouest (Gourara, Beni Iznacen sont en voie d'arabisation)

L'unité religieuse

L'islam est la religion commune des pays du Maghreb, où 99 % de la population est musulmane. Autrefois, les communautés juives étaient importantes au Maroc, en Algérie, en Tunisie et en Libye. Mais depuis les indépendances, la plupart des juifs ont émigré en Europe occidentale ou en Israël ; ils subsistent encore en très petit nombre dans quelques grands centres urbains marocains comme Casablanca, Rabat, Marrakech, Fès, Essaouira, Tanger et sur l'île tunisienne de Djerba. De même quelques chrétiens expatriés vivent aussi dans les cinq pays. La grande majorité des musulmans du Maghreb sont sunnites de rite malékite, et d'inspiration soufie (Risler 1963). De nombreuses confréries se sont développées au fil des siècles. Certaines ont acquis un pouvoir temporel aussi bien que religieux. C'est le cas de la « *Tidjaniya* (née dans le Sud algérien et très répandue en Afrique de l'Ouest). Les *senoussis* (d'obédience chiïte) sont implantés en Libye.

Aujourd'hui, les pratiques d'un islam modéré sont remises en question par les courants fondamentalistes (chiïtes comme sunnites).

L'unité coutumière

Coutumes antéislamiques, des cérémonies et des rituels très anciens rythment la vie des habitants du Maghreb. Elles rassemblent la communauté et expient le mal et la souffrance, invitent à la danse et à la joie. Ces rites ancestraux ont épousé l'islam. Un parcours initiatique qui défie le temps.

Au Maghreb, le paganisme est le plus ancien mode d'appréhension du sacré ou du divin. Il utilise des médiations purement naturelles : pierres élevées, sources d'eau, arbres. Ces pratiques anciennes survivent en symbiose avec l'islam, qui, sans

les effacer, leur a attribué un véritable statut religieux et les a reconnues comme un facteur de cohésion sociale. Ce sont les confréries religieuses qui structurent ainsi le rite ancien en lui donnant un statut social élevé (Lapassade 1990:34-51).

Chaque village possède son saint marabout. Le marabout est le représentant reconnu de l'institution religieuse locale. Sidi Abderahmane protège la Casbah d'Alger, Sidi Boumediene protège Tlemcen, Sidi El Houari est le saint patron d'Oran, tandis que Sidi Hmeïda protège Annaba, Moulay Idriss à Meknès, Moulay Bouchta Khammar au nord de Fès, Moulay Buharrakia à Tanger, Jedi Menguelatt ou Yemma Gouraya veillent sur la Kabylie (...).

Ces saints marabouts sont des hommes et parfois des femmes sages du village. Ils sont reconnus pour leur piété et leur sens de la justice. C'est à eux qu'on s'adresse pour trancher en cas de conflit entre les membres de la tribu ou entre tribus voisines.

Leur pierre tombale est mythifiée. On y revient pour faire des vœux : pour marier une jeune fille, demander secours en cas de détresse ou de maladie. Des offrandes symboliques sont apportées au mausolée, quand le vœu est exhaussé. Il s'agit alors d'une *Oua'adâ*, c'est-à-dire d'une gratification symbolisée par des offrandes : obole et pièce d'étoffe pour recouvrir le tombeau, bougies. Un repas est souvent partagé par tous dans une ambiance conviviale. Les habitants honorent les saints par des chants et des louanges. À ces occasions, ils chantent Dieu et son prophète avec amour, poésie et passion, dans une relation mêlant le sacré et le profane.

Tous les ans, au commencement de la canicule, les Berbères de Zouara (petit village situé sur la côte libyenne, à l'ouest de Tripoli) célèbrent une fête très ancienne appelée *Annussu*. La fête a avant tout pour but d'éloigner du corps et de l'âme toutes sortes de dommages et de sortilèges, ainsi que d'obtenir la bénignité des forces naturelles et de gagner les bonnes grâces de la divinité qui les règle. La mer est en elle-même dépositaire de nombreuses vertus spéciales et dispensatrice d'influences favorables pour le corps, puisqu'elle protège des maladies et démons (*djinn*) qui craignent l'eau salée. Dans la conscience populaire, c'est l'antidote de toute affection physique et spirituelle (Chlyeh 1999).

En Kabylie, la jeune mariée jette des fèves à la fontaine avant de puiser de l'eau pour la première fois, sept jours après les noces. À Annaba (dans l'ouest algérien), les jeunes filles à marier obéissent à un rituel très ancien qui consiste à faire ses ablutions avant de se laisser purifier par sept vagues marines successives, avec la bénédiction des gardiens des lieux.

Sociologiquement, le sentiment d'appartenance au groupe est l'une des caractéristiques fondamentales de l'Afrique du Nord. Les confréries se prêtent bien à ce rôle communautaire. Et, comme l'eau a tendance à prendre la couleur du récipient qui la contient, l'islam épouse certaines pratiques sociales déjà existantes. Mieux, il les entérine. Il y a, aujourd'hui, des marabouts qui expliquent que c'est

pour répondre au besoin du musulman de se protéger par la parole de Dieu. Ils soutiennent ainsi qu'à défaut de pouvoir les réciter en arabe, les analphabètes peuvent les attacher autour de la taille.

Si les conquérants du Maghreb (successivement carthaginois, romains, vandales, byzantins, turcs et français...), dont la présence a duré des siècles, ont laissé des traces, ils n'ont pas très profondément marqué la culture et la société autochtones. Si l'arabisation est restée incomplète, l'islam s'est imposé comme religion et comme culture, en épousant les formes les plus primitives des coutumes locales.

Les sociétés maghrébines concilient ainsi d'une manière qui leur est propre, l'attachement à la tradition ancestrale et à l'islam (Gaïd 1986). Ce dernier s'est fait accepter aussi par la voie du soufisme, dont la forte connotation mystique offre à des Africains avides de symboles, un cadre religieux adapté à leur milieu originel. Les confréries et leurs marabouts, au-delà de leur rôle purement religieux, sont impliqués dans tous les domaines de la vie sociale, économique et politique. Les Maghrébins, dans leur immense majorité, perpétuent une tradition millénaire, de génération en génération, rempart de leur identité remuée.

Sans invoquer l'éventail des coutumes, nous allons cependant reprendre quelques exemples de coutumes pratiques liées au corps, au psychique, à la culture, à l'identité, notamment la circoncision, le hammam, l'allaitement, le sevrage, et la calligraphie.

La circoncision

D'après différents auteurs, elle s'accomplit de 5 à 8 ans au Maghreb ; de 9 à 10 ans en Égypte méridionale ; à quelques semaines après la naissance en Arabie et de 10 à 15 ans chez les sénégalais. Ainsi, le même rite sanctionne tantôt l'entrée dans l'enfance, tantôt dans l'adolescence sans jamais être lié à la puberté physiologique.

La circoncision, pour le musulman, définit un rapport d'appartenance à la communauté islamique. Elle est comme un devoir religieux et un acte imposé par la religion musulmane. D'autre part, l'âge n'est pas fixé de manière rigoureuse et elle peut avoir lieu de la 1^{ère} semaine de la naissance à 16 ans. Certains savants comme El Ghazali préconisent de se différencier des juifs quant à l'âge de la circoncision (la circoncision est pratiquée par les juifs au septième jour...). Elle est donc différente de la circoncision juive.

La circoncision en milieu maghrébin confère des privilèges spéciaux : aller à la mosquée avec le père, aller au *sonké* (...), une modification de statut, tout comme le passage du hammam des femmes à celui des hommes, et elle est vécue comme telle par le circoncis. Les privilèges qui en découlent paraissent comme liés à elle, contrairement à la circoncision juive qui se pratique très tôt et où les privilèges liés au sexe masculin paraissent avoir toujours existé. La circoncision est perçue autrement par le jeune maghrébin qu'une blessure castratrice.

Le Hammam

La mère y rentre avec ses enfants, avec sa fille et son fils tant que celui-ci n'est pas circoncis.

Ainsi, dès que le garçon est exclu du hammam des femmes il est littéralement happé alors par le monde masculin et commence à prendre le chemin du hammam des hommes. C'est ainsi que le garçon entre dans le monde jusque-là inconnu des adultes ; ceci signifie pour lui ne plus côtoyer que des hommes.

Cette atmosphère chaude et froide mêlée au jeu de vapeur et à la faible lumière crée une ambiance quasi irréelle entre la veille et le sommeil favorisant ainsi la régression et la fantasmatisation, et éveille des multitudes de souvenirs et de rêves forts sexualisés.

Enfants, les maghrébins ouvrent leurs yeux sur/dans le hammam ; devenus adultes ils le peuplent de leurs souvenirs d'enfance, de leurs fantasmes, de leurs rêves et c'est là pour tout Maghrébin une manière précise de revivre son enfance à partir de son expérience du hammam.

Le hammam est infiniment lié à la religion musulmane. Lieu favorisant une éducation sexuelle inconsciente, apprenant à être attentif à son corps, l'assumer en totalité, prendre au sérieux ses propres fantasmes, faire de la quête de l'orgasme un but essentiel dans la norme maghrébine.

Mais un fait qui recadre tout : le hammam, institution typiquement islamique, soulève une grande réprobation de la part des théologiens musulmans. La réprobation des religieux s'explique par le fait que la nudité intégrale est au centre de la question.. Au hammam la nudité intégrale des hommes est presque courante, celle des femmes est presque partout la règle.

Le sevrage

Le paradis à deux, ce nid douillet et chaleureux, ce royaume des mille et une merveilles ne durera pas car un intrus ou une intruse, un concurrent ou une concurrente est là et réclame sa place et son dû. La mère maghrébine appartient au dernier-né. C'est dans ces circonstances qu'intervient le sevrage brutalement et sans préparation. C'est la première grande frustration que connaît l'enfant. Ce sevrage qui intervient du jour au lendemain revêt pour l'enfant tous les caractères d'un abandon.

L'allaitement

Au Maghreb, il a des connotations beaucoup plus profondes qu'en Europe. On est tenu d'avoir le même comportement et les mêmes devoirs envers la femme qui nous a allaité qu'envers notre mère génitrice. De même, les garçons et les filles allaités par la même femme sont considérés comme frères et sœurs.

La calligraphie

Désignée, en arabe, par le mot *ḵhatt*, c'est une activité quasi religieuse, dûment réglementée. C'est donc le moyen de communication qui vient aussitôt après le langage. C'est aussi un art noble, de plus il révèle les pensées et les transmet à distance. Il est l'instrument de la science, du savoir (de la connaissance), des livres des anciens et de leurs histoires.

Les thérapies dans le Maghreb arabo-berbère : entre traditions et institutions

Elles s'articulent autour de trois types de thérapies : les thérapies savantes, religieuses, et populaires. Nous décrivons également leurs praticiens.

Pour ce qui est des thérapies savantes et religieuses, on les trouve exportées par l'immigration en Europe et en particulier en France. Concernant les thérapies populaires, il est à rappeler qu'il existe des confréries thérapeutes, des voyantes thérapeutes, mais que les sanctuaires maraboutiques renvoient bien évidemment au Maghreb.

Thérapies savantes

Elles sont exercées par :

Le Taleb islamo-maghrébin

C'est une personne qui connaît le Coran. Le Taleb procède à des thérapies par la lecture de versets, ou bien l'inscription de ces versets sur du papier avec des modalités d'administration divers (verre d'eau, bain douche, port sur le corps) (Abderraouf 2001).

Le Taleb connaît aussi des techniques parfois millénaires, alliant techniques référentielles bibliographiques qu'il puise dans les traditions arabo-berbères et musulmanes. Cette dernière méthode renvoie d'une part au diagnostic du mal qui en se référant à des livres en fonction de l'anamnèse du patient, d'autre part, cette même référence aux livres anciens permet une thérapie appropriée et elle peut varier en fonction du sujet et du type de trouble.

La thérapie consiste souvent en une inscription que fait le Taleb sur un objet naturel (coquille d'œuf, peau d'animal, plume d'oiseau ou de volaille), ou artificiel (papier, plastique, clou, etc.). L'objet est remis au patient qui a une mission confiée par le Taleb et qui consiste à jeter l'objet dans un océan, un lac, une mer, un fleuve ou de l'enfouir dans son domicile voire parfois sous son oreiller ou son matelas.

Cette thérapie à la fois imprégnée de techniques aux horizons variés dans une culture musulmane est très utilisée par d'autres thérapeutes, maghrébins, de filiation arabo-andalouse, qui ne sont pourtant pas musulmans comme les juifs séfardes vivant au Maghreb et en France.

Le guérisseur judéo-maghrébin

De tout temps, au Maghreb, des personnes ont eu recours à des thérapies exercées par des judéo-maghrébins. Les techniques sont les mêmes que celles utilisées par le Taleb, mais l'enveloppe culturelle religieuse n'est bien sûr pas la même. Pour un Maghrébin, dire qu'il est allé se soigner chez un taleb ou un fqih, renvoie à un symbole musulman et à une appartenance au groupe musulman.

E revanche, le thérapeute de confession juive ne renvoie plus au sentiment d'appartenance. Mais des remaniements psychoculturels sont là pour permettre au Maghrébin de reconnaître le thérapeute judéo-maghrébin, et cela cautionne son intervention thérapeutique. Le fait que l'islam et le judaïsme sont monothéistes (cette croyance au même Dieu unique) empêche des sentiments de trahison. Un autre remaniement sociocognitif consiste à dire que puisque le thérapeute utilise des savoirs issus des transmissions transgénérationnelles du Maghreb, et se réfère à des techniques populaires maghrébines puisées dans des recherches savantes (avec comme seule différence le fait que le thérapeute maghrébin est hébreux), la variante est purement linguistique, mais le patient maghrébin n'y voit là qu'un détail puisque rappelons que lors de la thérapie le guérisseur juif est avant tout maghrébin et qu'il parle aussi bien l'arabe que son patient.

Les juifs du Maghreb font partie intégrante de la société maghrébine, cela à travers le temps et l'histoire ; ils vivaient déjà au Maghreb avant la présence arabo-musulmane.

Cette rétrospective historique permet d'établir que les judéo-maghrébins ont acquis les mêmes connaissances thérapeutiques que les musulmans et donc ce partage des savoirs et de savoir-faire s'est fait à travers l'histoire et le temps. En somme, les thérapeutes de confession juive utilisent des thérapies d'inspiration religieuse, et le musulman maghrebin n'y voit aucun inconvénient. Lais là la différence est que le thérapeute maghrébin est hébreux ; la variante est purement linguistique, mais le patient maghrébin n'y voit là qu'un détail puisque rappelons que lors de la thérapie le guérisseur juif est avant tout maghrébin et qu'il parle aussi bien l'arabe que son patient.

Le marabout

Les marabouts sont spécialistes de la magie blanche qui s'oppose à la magie maléfique que pratiquent les vieilles femmes : sorcellerie qui s'appuie sur le commerce avec les djinns. Elles ont la réputation de jeter des mauvais sorts ; elles peuvent ordonner à un homme d'épouser telle ou telle femme ; elles connaissent le secret de certains breuvages qui rendent les hommes impuissants (Hureiki 2000). Si l'on nous craignons leur pouvoir malfaisant, allons trouver un marabout afin qu'il nous en délivre. Le marabout se livre également à des pratiques rituelles destinées à protéger ou à guérir des maladies et surtout à éloigner le « mauvais œil » grâce à

des talismans qu'on porte autour du cou, qu'on met dans l'oreiller, ou qu'on accroche à un arbre.

Dans sa pratique, le marabout demande toujours le nom de la mère du patient et trace des figures géométriques (*jadouel* en arabe) sur une feuille dans lesquelles il dispose des lettres arabes, ou écrit un verset coranique ; parfois on lave cette écriture et on fait boire au malade cette eau ; souvent aussi l'amulette est enveloppée dans un morceau d'étoffe avec quelques ingrédients (henné, alun, encens) et le malade la porte à son cou. Dans certains cas le marabout conseille d'accrocher l'amulette à un arbre à la portée du vent, de la pluie ou du soleil. Le vent efface les symptômes, la pluie les lave et le soleil les dessèche. Ainsi, l'intervention du marabout se manifeste par une purification rituelle du corps et de l'esprit. La purification comprend la prescription de remèdes à base de plantes, de peaux d'animaux (souvent de lézard) ou l'offrande d'un sacrifice (coq, pigeon, mouton).

Certains marabouts sont aussi des exorcistes.

Dans le cas d'un simple envoûtement, le marabout procède à l'expulsion de l'agent pathogène ; il est très habile et peut extraire du patient un objet quelconque ; aiguille, clé, poils, etc. après avoir récité, avec force, certains versets du Coran.

Dans le cas d'une possession par un djinn, le marabout se livre à un corps à corps pathétique avec cet esprit démoniaque qui est sommé de révéler son nom, le nom de sa tribu ainsi que le roi dont il dépend. Dans certains cas, le djinn « possesseur » se révèle être membre d'une tribu affiliée à la même *Zaouia* dont le marabout est aussi l'adepte.

Le marabout demande au djinn d'expliquer son comportement. Celui-ci dénonce la faute que le malade a commise, il se plaint et prétexte de son bon droit et du droit qu'il a de se venger d'une offense : « Il m'a bousculé alors que je méditais » ou alors « Il m'a jeté une pierre alors que je me reposais ». Il faut dire ici que souvent le djinn habitait initialement un animal (parfois un chat noir), il intègre alors sa victime (le patient), qui a eu la malchance de s'attaquer à un animal à la tombée de la nuit. Le marabout promet un sacrifice et exige du djinn qu'il sorte sur l'heure de sa victime. Le djinn tempore et refuse. Il y a alors une escalade de violence de part et d'autre, un échange de versets coraniques portant sur les anges, les djinns, la création et la fin du monde, le djinn répétant souvent exactement les paroles du marabout. À bout de patience, ce dernier finit par passer à la phase finale et il menace le djinn de mort : « Si tu ne quittes pas ce fils (ou fille) d'Adam, je te brûle ». Le djinn est saisi de peur quand il voit le marabout approcher de la flamme d'une bougie un morceau de chiffon. Il fait alors des promesses à l'exorciste, mais ce dernier ne lui fait pas confiance, car il sait que le djinn ne tient jamais sa promesse.

Parfois, il se saisit d'un bâton, menace de frapper le djinn. Si le djinn ne se rend pas aux raisons du marabout, alors ce dernier exécute sa menace. Le djinn gémit, supplie, et fixe des conditions pour quitter le corps de sa victime.

Le marabout mène une confrontation serrée avec le djinn pour arriver à un compromis acceptable des trois côtés (le djinn, le malade, le marabout) à propos des conditions de sa sortie.

L'exorciste demande une dernière fois au djinn de jurer successivement par les trois grands prophètes : Moïse, Jésus, et Mohammed. Souvent il fait jurer aussi le djinn par les rois qui ont un pouvoir sur lui, tels : El Hamar ou Chamharouch. Vient alors la dernière phase, l'accord sur les modalités pratiques de la sortie du djinn hors du corps de sa victime qui s'effectuera à travers l'un des orifices de passage (bronches, anus, nez).

Le sorcier

C'est une personne qui dénoue une sorcellerie par une autre sorcellerie. Cette pratique de sorcellerie est interdite par le l'islam (Gaïd 1986).

Thérapies religieuses

Le fqih

Le fqih est un homme qui connaît le Coran (souvent entièrement). Il est à même de recevoir des personnes ayant des problèmes psychiques, sociaux, ou des troubles (du comportement, cognitifs, relationnels, biologiques).⁵. Les thérapies qu'il propose sont faites à l'aide de versets du Coran. Le fqih peut procéder de plusieurs manières, soit par l'écriture de versets sur une feuille pour la mettre dans de l'eau à faire boire à la personne, soit par la lecture de versets en posant sa main sur la tête de la personne venue lui demander son intervention, soit en utilisant la *Rokya*.

Les thérapeutes de la *Rokya*

Le thérapie par *Rokya* utilise une classification des symptômes. Sa maladie (le toucher du djinn) a, comme toute affection, ses symptômes propres. Mais lorsque des douleurs banales non solutionnées par la médecine moderne se présentent alors, le Maghrébin devient vigilant et se demande s'il n'a pas été touché par un djinn.

Selon les thérapeutes par *Rokya*, les douleurs dans le corps, les brûlures, les échauffements inexpliqués, les malaises, les vertiges, les céphalées, sont parfois des indicateurs de la présence de djinns dans le corps. Mais, il existe d'autres symptômes qui, eux, sont vraiment propres à cette maladie :

- Les symptômes durant le sommeil (angoisse et insomnie ; agitation durant le sommeil ; les cauchemars ; la vision d'animaux dans les rêves tels que des serpents, des chiens, des chats... ; pousser des cris, rire ou pleurer ; se lever durant la nuit et marcher tout en étant endormi ; se voir tomber d'un lieu élevé durant son sommeil ; se voir dans un cimetière, un endroit sale (une décharge publique par exem-

ple) ; faire des rêves érotiques trop fréquemment (djinn amoureux) ; voir des gens ayant une apparence bizarre dans ses rêves ; voir toujours une même personne ou un même animal dans un rêve ; voir dans ses rêves des personnes de couleur noire ; se voir parmi des morts durant ses rêves, etc.).

- Les symptômes à l'état de veille (les maux de tête fréquents, migraine ; éprouver un rejet pour toute pratique religieuse telle que la prière, la lecture du Coran ; la distraction mentale, le malade est tout le temps absent ; l'indolence et la paresse, le malade n'a envie de rien faire, il se laisse aller ; une douleur persistante dans un membre ou dans tout le corps ; des sensations de brûlures ou des étouffements à la lecture du Coran ; le malade parle seul ou ne parle pas du tout ; pensées obsessionnelles ; avoir la poitrine serrée à partir de la tombée de la nuit ; troubles de la vision « flashes, filets grisâtres, visions étranges... ». Les symptômes du *sar* (présence d'un djinn) et du *sibr* se confondent souvent. Cependant, certaines sorcelleries ont des symptômes propres du fait qu'elles ont un but propre. Les sorcelleries ne sont pas obligatoirement accompagnées de djinns et que les « touchers de djinns » ne sont pas forcément causés par une sorcellerie. On peut aussi bien trouver les deux en même temps, comme on peut tout simplement trouver l'un ou l'autre uniquement. C'est pour cette raison que les symptômes précédents (toucher du djinn) sont parfois accompagnés de ceux de certaines magies.

Cependant, la méthode de traitement reste quasiment identique. La méthode décrite ci-dessus peut être appliquée aussi bien pour une sorcellerie qu'un toucher de djinn (*mass*).

Le thérapeute utilise une méthode à suivre pour les soins en conformité avec le Coran et la Sunna (*Roqia shar'iyā*) : entre médication et confiance en Dieu (*tawakul*).

Il est rapporté dans les Hadiths qu'un homme, du temps du Prophète, était atteint d'une blessure qui lui causa une congestion. L'homme appela deux hommes de la tribu des Bani Anmar pour le soigner. Les deux hommes le regardèrent. Le Prophète leur demanda lequel des deux était le plus compétent en médecine. Ils demandèrent alors s'il y avait un bienfait dans la médecine. Le prophète Mahomet (PSL) leur dit alors : «Celui qui a envoyé le remède est celui qui a envoyé la maladie».

La guérison du Coran. Dieu définit le Coran par ce propos : « Ô gens ! Une exhortation vous est venue, de votre Seigneur, une guérison de ce qui est dans les poitrines, un guide et une miséricorde pour les croyants » (Sourate 10 verset 57). Il est écrit dans les Hadiths que Ali, le cousin du Prophète (PSL), a dit : « Le meilleur des médicaments, c'est le Coran ». Dans la culture maghrébine, le Coran est un remède contre tous les maux du cœur et du corps. A ce sujet, il est écrit dans les Hadiths que l'Imam Ibn Al Qayyim tomba malade à la Mecque mais n'ayant trouvé aucun médecin, il se soigna avec la sourate Al Fatiha. Il raconta que ceci avait eu une influence étonnante sur sa maladie. Ainsi, il lut cette sourate sur une quantité d'eau et en but jusqu'à ce que sa guérison soit complète. Il est dit aussi qu'il se mit à employer cette méthode pour toutes sortes de douleurs.

Pour que la médication soit efficace et la guérison rapide, il faut absolument que le malade et le soignant aient la certitude que le Coran procure la guérison. Ils doivent être sûrs que les versets du Coran sont une arme tranchante et une aide puissante faute de quoi le cœur se vide de la confiance en Dieu et s'emplit de désespoir. La guérison est de ce fait retardée voir même impossible.

a/ Les conditions de validité du traitement (par la Rokya)

En regard de la législation islamique (Charia) sont de 3 : il doit se faire exclusivement avec les versets du Coran ou les invocations enseignées par le Prophète Mahomet ; il doit se faire en langue arabe ; le malade et le soignant ne doivent pas oublier que la guérison ne vient que d'Allah et que cette médication n'est qu'une cause parmi les causes.

b/ Le déroulement du traitement (3 étapes)

Le thérapeute s'engage dans une préparation de dévotion en accomplissant si besoin certains rites comme : faire sortir toute image d'homme ou d'animal de la maison car les empêchent les anges d'y entrer et enlever tout talisman que porte le malade et le brûler ; vider la maison de tout chant, musique ou son de flûte ; faire sortir toute personne commettant un péché manifeste tel qu'un homme portant de l'or, une femme maquillée et non voilée, ou un homme qui fume ; donner au malade et aux personnes présentes une leçon sur la foi du musulman afin de les guider vers le chemin de Dieu et d'arracher de leurs cœurs toute autre croyance ; faire discerner aux personnes présentes la différence entre la médication autorisée par Dieu et son Prophète (PSL) et celle des sorciers (il veut leur faire prendre conscience que le Coran est une guérison) ; effectuer un diagnostic en posant des questions au malade telles : vois-tu des animaux dans tes rêves ? / Combien en vois-tu ? / Est-ce les mêmes animaux que tu vois à chaque fois ? / Vois-tu des animaux te chasser dans tes rêves ? / Fais-tu des cauchemars ? / Te vois-tu tomber d'un lieu élevé ?

L'idéal, pour le thérapeute, est de laisser d'abord le malade parler de son problème puis de poser les questions et ce afin de ne pas fausser le diagnostic en orientant les réponses du malade, ensuite faire les ablutions avant le commencement du traitement et ordonner à ceux qui sont présents d'en faire autant, et enfin, demander à Allah de l'aider à faire sortir ce djinn et à lui donner la victoire sur le vaincre.

La seconde étape comporte le traitement (qui doit être répété jusqu'à la guérison). Il peut durer une journée, plusieurs semaines, ou plus encore. Cela dépend du mal dont souffre le patient. Le thérapeute demande au malade de s'allonger sur le dos, de fermer les yeux puis de se concentrer au maximum. Ensuite, il pose sa main sur la tête du malade et lit les versets suivants lentement et à voix haute (en tartil), dans son oreille : - La fatiha - Sourate 2 versets 1 à 5 - Sourate 2 versets 102

- Sourate 2 versets 163,164 - Sourate 2 verset 255 - Sourate 2 versets 285,286 - Sourate 3 versets 18,19 - Sourate 7 versets 118 à 122 - Sourate 10 versets 81-82 - Sourate 20 verset 69 - Sourate 23 versets 115 à 117 - Sourate 37 versets 1 à 10 - Sourate 46 versets 29 à 32 - Sourate 55 versets 33 à 36 - Sourate 59 versets 21 à 24 - Sourate 72 versets 1 à 9 - Sourates 112, 113 et 114.

La lecture du Coran brûle les djinns qui se consomment et perdent des forces. Les djinns souffrent alors beaucoup et résistent jusqu'au bout de leurs forces. Tout dépend de la raison pour laquelle ils sont entrés dans le malade. Après la lecture, plusieurs situations peuvent se présenter, le djinn est sorti du corps sans qu'il n'ait parlé ou ne se soit manifesté.

Le djinn manifeste sa présence par un mouvement violent dans le corps du malade ou en parlant au soignant. Il incombe au soignant avant tout traitement que son intention soit de chasser le djinn et non qu'il entre en contact avec lui car les Hadiths rapportent que le Prophète Mahomet (PSL) a dit : « Ne souhaitez pas la rencontre de l'ennemi » et Allah dit : « Certes, le diable est pour vous un ennemi » (Sourate 2 Verset 168).

Plusieurs signes peuvent montrer que le djinn s'est manifesté (le malade ferme les yeux ou se met à cligner des yeux très rapidement ou pose ses mains sur ses yeux ; une violente convulsion dans le corps ou une légère sur les extrémités du corps ; le djinn pousse des cris ou vocifère ; le djinn se présente en prononçant son nom ; le malade sursaute violemment).

Lorsque le djinn s'est manifesté, le soignant commence à lui poser ces questions en n'oubliant pas que les djinns sont des menteurs. Il ne croit pas à ses réponses sans une contre-vérification. Les questions sont variées (Quel est ton nom ? Quelle est ta religion ? Pourquoi es-tu entré dans ce corps ? Y-a-t-il d'autres djinns avec toi ? Travailles-tu avec un sorcier ? Dans quelle partie du corps te trouves-tu ?).

Comme les humains les djinns sont croyants ou non croyants. Parmi les croyants il y a les chrétiens, les musulmans, et les juifs.

Si le djinn est musulman alors le thérapeute lui rappelle les interdictions et le châtiment qui s'en suit, et les obligations et la récompense que gagne tout être. Si la raison de son entrée est due à une nuisance de l'être humain à son égard le soignant lui dit que l'homme ne peut le voir et que son acte n'était pas volontaire.

Si la raison est un amour passionnel il lui explique que cela est un péché et il lui fait peur par le rappel du jugement et du châtiment. S'il n'est entré que pour nuire gratuitement à l'homme, alors il lui rappelle comment les injustes seront punis le jour du jugement dernier.

Au terme de cette discussion, si le djinn accepte de sortir, alors le soignant et le soigné glorifient Allah. Mais avant qu'il ne sorte il lui demande de prendre l'engagement envers Dieu de ne plus y entrer une seconde fois, ni d'entrer dans le corps d'un autre musulman.

Il doit aussi attester que s'il ne remplit pas son engagement, alors que la malédiction d'Allah, de ses anges, et des gens soit sur lui ! Ensuite, le soignant lui demande par où il a l'intention de sortir.

Si le djinn répond qu'il sortira par les yeux ou par son ventre, le soignant refuse cela et il lui demande de sortir par la bouche, le nez, les oreilles ou par les doigts ou les orteils et il lui demande de passer le *salam* (salut) juste avant de sortir.

Après le *salam*, le soignant doit s'assurer qu'il est réellement sorti car un grand nombre de djinns sont des menteurs. Il relit alors les versets précédemment cités. Si la lecture cause une gêne pour le malade alors le djinn est encore dans le corps, dans le cas contraire c'est qu'il est sorti.

Si le djinn est non musulman, le soignant lui propose l'islam. S'il accepte l'islam pour religion alors il lui ordonne de se repentir et il lui explique que pour que son repentir soit agréé, il doit sortir de ce corps. S'il refuse et persiste à rester mécréant, alors il n'y a pas de contrainte, mais il lui ordonne de sortir. S'il refuse, il lit encore pour le faire souffrir. Il est possible que le soignant soit obligé de le frapper. Les coups doivent être portés avec un bâton en bois dur sur la plante des pieds du malade.

Lorsque la personne est frappée, le djinn sent les coups beaucoup plus qu'elle. Il arrive un moment où il croit qu'il va mourir et sort. Les personnes atteintes par « un toucher total » du djinn ne ressentent pas les coups car elles sont complètement possédées.

Le soignant lit les sourates qui font beaucoup de mal aux djinns [telles que Le verset du Trône (Sourate 2-Verset 255), la sourate Ya Sin (36), la sourate Les Rangées (37), la sourate La fumée (44), la sourate Les djinns (72), la fin de la sourate L'Exode (59 - Versets 21 à 24), la sourate Le Très Haut (87) et la sourate Les Calomniateurs (104)].

De façon générale, toute sourate qui rappelle le feu, le châtiment, l'enfer fait du mal aux djinns.

La troisième et dernière étape dans laquelle le malade est toujours vulnérable et peut être attaqué une seconde fois par le djinn. Le soignant lui recommande de respecter les prescriptions suivantes : assiduité aux prières en commun à la mosquée ; interdiction d'écouter des chants, de la musique ou de regarder la télévision ; faire ses ablutions puis lire le verset du Trône (Sourate 2 verset 255) avant de se coucher ; lire la sourate La Vache (2) à la maison une fois tous les 3 jours ou au moins une fois par semaine ; lire la sourate La Royauté (67) avant de se coucher. Celui qui ne sait pas lire peut l'écouter ; lire ou écouter (pour celui qui ne sait pas lire) la sourate Ya Sin (36) le matin au lever ; accompagner les gens vertueux et s'éloigner de ceux qui s'adonnent au péché ; si le malade est une femme, il faut absolument qu'elle porte le voile car les diables sont plus proches de celles qui montrent leurs atouts, se parfument... ; écouter le Coran deux heures par jour ou lire deux *hizbs* par jour ; dire 100 fois après la prière du matin : « il n'y a de Dieu

qu'Allah, Il n' a pas d'associé. À Lui, la royauté et la louange. Il est Capable de toute chose » ; dire « Bismillah » (au nom de Dieu) avant toute chose ; ne pas dormir seul.

Après un mois, le soignant consulte à nouveau le malade. Il lui lit les versets précités. S'il ne sent plus rien, il l'invite à appliquer les recommandations précédentes afin qu'il soit à l'abri des diables. Cette méthode de traitement est celle en conformité avec le Coran et la Sunna. Elle est valable pour les *djinnns*, le *sibr* (sorcellerie) et l'*Aïne* (le mauvais œil).

Dans le Coran, Dieu dit : « Moïse ressentit quelque peur en lui même lui-même, Nous lui dîmes : N'aie pas peur, c'est toi qui auras le dessus. Jette ce qu'il y a dans ta main droite ; cela dévorera ce qu'ils ont fabriqué. Ce qu'ils ont fabriqué n'est qu'une ruse de magicien et le magicien ne réussit pas où qu'il soit. » (Versets 67-69 de la Sourate 20).

Dans la Sunna, Abu Hurayra (compagnon de Mahomet) rapporte que le Prophète (PSL) a dit : « évitez les 7 péchés ! ». On lui demanda : « Quels sont-ils ? » Il répondit : « L'association, la sorcellerie, le fait d'attenter sans raison légale à la vie que Dieu a rendu sacrée, de manger les intérêts, de manger les biens de l'orphelin, de battre en retraite le jour de l'attaque massive des musulmans, de porter de fausses accusations contre les femmes chastes, croyantes et loin de penser aux mauvaises choses dont on veut les accuser ».

La sorcellerie

Nous voyons bien que par ces récits de hadiths (Sunna) que la pratique de la sorcellerie est formellement interdite dans l'islam.

Il existe plusieurs façons de dénouer une sorcellerie, en voici quelques-unes (Kandahlaoui 1997) :

La première consiste à dénouer une sorcellerie par une autre sorcellerie et ceci est la pratique des sorciers et est interdite par l'islam ; la seconde est tout simplement la *Roqyia shar'iya* qui se pratique par la lecture du Coran et les invocations et celles-ci sont autorisées.

Il y a souvent un accord entre le magicien et les diables djinnis à condition que le premier commette un acte de polythéisme en secret ou en public. Il doit commettre des pratiques interdites comme uriner sur le Coran ou pénétrer avec aux toilettes en guise de chaussures ou encore écrire les versets du Coran avec une encre impure telle que le sang des menstrues, écrire les versets du Coran à l'envers ou encore égorger un animal présentant certaines caractéristiques au nom d'un djinn. Lorsque cet acte entaché d'association est accompli, le djinn pervers accepte d'aider ce sorcier dans sa magie. C'est pour cela que les sorcelleries sont souvent accompagnées de djinnns.

Dans la sunna, le Prophète Mahomet (PSL) a dit : « Dieu a maudit celui qui égorge au nom d'un autre que Lui ». Dans l'islam, égorger un animal au nom d'un

djinn est un acte d'association car c'est un sacrifice au nom d'un autre qu'Allah. Il est interdit au musulman de manger d'un tel sacrifice. Le sacrifice au nom d'un djinn est une pratique courante des sorciers et des devins. En effet, les ignorants touchés par une sorcellerie ou par un djinn se rendent chez eux afin qu'ils leur prodiguent un traitement. Il arrive parfois que ces sorciers demandent au malade un animal présentant certaines caractéristiques, qu'ils égorgent puis ils enduisent le corps du malade du sang de cet animal. Nous avons expliqué la raison d'une telle pratique : ces sorciers doivent commettre des actes d'association pour avoir l'agrément de certains djinns. Dans ce cas, le djinn exige qu'un animal soit sacrifié en son nom pour qu'il veuille venir en aide au sorcier. Lorsque cette condition est remplie, alors le djinn offre ses services au sorcier. Il est à noter que le sorcier n'a pas besoin de prononcer le nom du djinn lors du sacrifice pour que ceci soit considéré comme de l'association mais l'acte n'est jugé que par l'intention. Le malade va alors avoir l'impression qu'il est guéri. Mais une telle médication procure plus de mal que de bien. Malheureusement, beaucoup de musulmans se rendent chez ces sorciers par ignorance car ces derniers dissimulent leur polythéisme par la lecture de quelques versets du Coran.

Selon les anthropologues et autres savants musulmans, plusieurs signes permettent de repérer un sorcier. Si l'on trouve un de ces indices chez le traitant, alors cela veut dire qu'il s'agit d'un sorcier qui va soigner avec des méthodes interdites en islam. En voici la liste de reconnaissance : s'il demande au malade son nom ou celui de sa mère ; s'il prend un objet appartenant au malade tel qu'une robe, une cravate, un chapeau, une écharpe... ; s'il demande un animal présentant des qualités particulières pour l'immoler au nom d'un autre qu'Allah. Parfois, il enduit le corps du malade du sang du sacrifice puis jette le reste dans la nature ; s'il récite des paroles incompréhensibles. Il le fait généralement à voix basse pour ne pas se faire entendre ; s'il donne au malade un talisman contenant des lettres détachées, des signes étranges, des carrés ou des chiffres. C'est en fait une sorcellerie écrite ; s'il donne des choses au malade afin qu'il les enterre ; S'il murmure dans l'oreille du malade des mots incompréhensibles « parfois, le sorcier prononce le nom du malade et la raison pour laquelle il est venu » ; s'il demande au malade de ne pas toucher une matière quelconque pendant un certain temps (40 jours par exemple). Dans ce cas, le djinn avec lequel le sorcier travaille est chrétien.

La magie de la désunion : Elle a pour but de séparer deux personnes ou de semer la haine entre deux amis ou proches. On peut en référencer 6 sortes de désunion (Abderrauouf 2001) qui sont : la désunion entre l'homme et sa mère, l'homme et son père, l'homme et son frère, l'homme et ses enfants, l'homme et son associé, l'homme et sa femme (qui est le cas le plus fréquent et le plus dange-reux).

Les symptômes de la magie de la désunion sont les suivants : Un un bouleversement du comportement et des sentiments de façon brusque, on passe d'un amour

profond à une haine viscérale, le soupçon quant aux agissements de l'autre, le refus des excuses, le fait d'aggraver les raisons d'un désaccord même si elles sont minimales, le dégoût de l'autre à sa vue, dégoût des actes de l'autre, haine de tout ce que l'autre peut faire.

La magie de la passion. Les querelles de ménage sont choses courantes même si elles se passent souvent très bien. Mais certaines femmes s'impatientent, et ne supportent pas ces querelles. Alors, elles courent au secours des sorciers afin qu'ils lui prodiguent une magie. Cette magie n'a d'autre but que de se faire aimer ardemment par son époux ou bien afin qu'il lui obéisse aveuglément.

Les symptômes de la magie de la passion sont les suivants : l'engouement et l'amour violent, un désir ardent d'avoir des rapports sexuels plusieurs fois avec son épouse, l'impatience, l'incapacité de s'éloigner d'elle, l'obéissance complète à sa femme ; l'homme se soumet aveuglément à ses ordres.

Les effets secondaires de la magie de la passion sont variés. D'une part, l'époux peut tomber malade du fait de cette magie (parfois, la magie se renverse) et d'autre part il peut éprouver du dégoût vis-à-vis de sa femme. Cela relève de l'ignorance du sorcier. En revanche, quelques fois, l'épouse emploie une sorcellerie double, de sorte que son époux déteste toutes les femmes hormis elle. Dans ce cas, il va détester sa mère, ses sœurs, ainsi que toutes les femmes proches de lui, cette double sorcellerie peut elle aussi se renverser. Dans ce cas, l'homme va détester toutes les femmes même la sienne.

La magie de la passion peut être traitée de différentes façons : en opérant des coupures avec une lame de rasoir (Abderraouf 2001) et réciter quelques versets du Coran. Souvent, le malade atteint de cette magie ne souffre pas d'épilepsie, mais il est pris d'engourdissements au niveau des membres, d'un mal de tête et d'un resserrement au niveau du cœur. Ou bien il est pris de maux d'estomac ou de vomissements, notamment lorsqu'il a bu ou mangé le charme⁶. Dans le cas où il a un mal de ventre ou lorsqu'il a envie de vomir, le soignant lui récite à la fois des versets du Coran sur une petite quantité d'eau et il lui demande d'en boire. Il pourra vomir une substance de couleur jaune, rouge ou noire. Dans le cas contraire, il lui demande de boire de cette eau durant une période de 3 semaines. Voici la liste des versets : Versets 80-81 de la sourate 10, Versets 117-122 de la sourate 7, Verset 69 de la sourate 20, Verset 255 de la sourate 2.

La magie pour empêcher le mariage. Un rancunier demande à un sorcier de faire une magie contre une femme pour qu'elle ne se marie pas. Le sorcier demande un objet appartenant à cette fille ainsi que le prénom de sa mère. Et il charge un djinn ou plusieurs djinns de l'exécution de cette sorcellerie. Le djinn en question va à la rencontre de la fille que l'on veut envoûter et reste tout près d'elle jusqu'à ce qu'il trouve une faille pour entrer dans son corps. Les savants et thérapeutes traditionnels maghrébins montrent que certains états facilitent l'entrée du djinn dans le corps à savoir, un état de forte peur, un état de forte colère, un état de

forte distraction ou un état de convoitise (péché). Lorsque le djinn a réussi à pénétrer dans le corps de la femme, il la met dans un état de dérangement et de gêne à chaque fois qu'un homme demande sa main. Du fait de cette magie, la femme peut présenter des migraines et des céphalées.

Les symptômes de cette magie sont variés : migraine d'un moment à l'autre, resserrement au niveau du cœur qui devient de plus en plus fort à partir du coucher du soleil jusqu'à la moitié de la nuit, aspect laid et repoussant du fiancé, distraction mentale, impossibilité de suivre une discussion, angoisse et insomnie durant la nuit, malaise et agitation de l'esprit, sommeil agité, maux d'estomac fréquents et des maux au niveau de l'épine dorsale.

Pour traiter cette magie, le thérapeute opère et récite les versets du Coran ci-dessus cités. Si la femme ne fait pas une crise d'épilepsie, et qu'elle est prise de tressaillements, le thérapeute lui demande de suivre les consignes suivantes : faire la prière à son heure, ne pas écouter de la musique ou des chants, faire ses ablutions avant de se mettre au lit et lire le verset 255 de la sourate 2, enregistrer le verset 255 de la sourate 2 et l'écouter une heure par jour. Ces consignes devront être suivies durant un mois au terme duquel la femme va se trouver dans un l'un ou l'autre de ces états : soit les symptômes ont disparu et la magie est rompue, le soignant et la soignée glorifient Dieu Seul, ou alors, les symptômes deviennent de plus en plus graves et les douleurs de plus en plus insupportables. Dans ce cas, le soignant lui renouvelle la *Roq'ya* et les mêmes opérations.

Le nouage. C'est la défaillance de l'homme, qui bien que valide physiquement, ne peut avoir de rapports sexuels avec sa femme. C'est pour cela que dans les représentations maghrébines, l'explication causale dit qu'il est « noué ».

Le nouage de l'homme se fait de différentes façons : sachant que l'érection est causée par un flux sanguin dans les corps spongieux et caverneux de la verge, quand l'homme veut avoir un rapport avec sa femme, le djinn associé à cette magie empêche ce flux sanguin si bien que le sang se retire rapidement de la verge qui se détend et devient sans vigueur.

Chez la femme, le nouage s'explique ainsi. Aussi bien que l'on puisse séparer l'homme de sa femme, on peut séparer la femme de son époux.

On peut distinguer cinq sortes de nouages chez la femme :

- le nouage de l'empêchement, qui consiste dans le fait que la femme essaie d'empêcher son mari de faire l'amour avec elle en collant ses jambes l'une contre l'autre de sorte qu'il ne puisse pas accomplir l'acte sexuel ; le nouage de l'apathie, c'est lorsque l'époux à l'intention d'avoir une relation sexuelle avec sa femme, le djinn la rend insensible à la séduction et elle est totalement indifférente et insensible. Dans ce cas, étant donné que le plaisir est inexistant, les glandes femelles ne déversent pas les substances qui doivent normalement assouplir et humidifier les parties génitales de la femme. Par conséquent, l'orgasme n'est pas atteint et le rapport est rompu ; le nouage de l'hémorragie, ce nouement est une menstruation excessive causée par un

djinn quand l'époux a l'intention d'accomplir l'acte sexuel ;le nouage de l'obstruction, c'est quand l'époux veut avoir des rapports avec sa femme, il se trouve devant un barrage insurmontable de la chair, par conséquent, l'acte conjugal est rompu ;le nouage de l'enfoncement de l'hymen, c'est lorsque l'homme épouse une jeune fille vierge et qu'il veut consommer le mariage, il ne la trouve pas vierge jusqu'à ce qu'il se mette à douter de ses agissements. Ceci a pour but de rompre le mariage. Mais lorsque le soignant traite la jeune fille et qu'il rompt la magie, l'hymen reprend sa place naturelle.

Pour traiter le nouage, le soignant apporte sept feuilles vertes de jujubier (sidr), pour les écraser légèrement et les mettre dans un récipient contenant de l'eau. Approcher la bouche du récipient en trempant les feuilles dans l'eau et en récitant les versets suivants sept fois : le verset 255 de la sourate 2, la sourate 113, la sourate 114. Puis, le malade en boit et se lave avec cette eau durant une semaine.

Le traitement de certaines stérilités chez l'homme

Dans les représentations traditionnelles maghrébines, il existe deux sortes de stérilités : la stérilité organique traitée par les médecins, et la stérilité causée par la sorcellerie ou le « toucher du diable » qui est traitée par le Coran et les invocations.

Chez la femme il y a également deux types de stérilité : stérilité organique (naturelle) et la stérilité de la possession qui s'explique par l'établissement d'un djinn dans l'utérus de la femme pour empêcher la fécondation, ou bien au cours de la grossesse, le djinn provoque un écoulement de sang qui provoque l'avortement, ou un accouchement prématuré. Les cas de « fausses couches » sont généralement causés par un djinn.

Pour traiter la stérilité, le soignant enregistre la *Raqiya* sur une cassette que le malade écoute 3 fois par jour, le malade récite ou écoute la sourate Le Rang (sourate 61) le matin, il récite ou écoute la sourate Les Rangés (sourate 37) au moment de se mettre au lit. Le soignant lui récite sur de l'huile de graine noire (nigelle ou *habba sawda*) les sourates de la fatiha, le verset du Trône (V.255, sourate 2), et les deux derniers versets de la sourate la Vache (2). Ensuite, il se masse le corps et surtout les endroits douloureux avant de se mettre au lit, ou encore, le soignant récite ces mêmes versets sur du miel d'abeille pur et le malade en mange une cuillère par jour.

Ce traitement dure 3 mois entiers. Le malade doit être sincère envers Dieu afin que Dieu le guérisse tel que le dit ce verset : « Et Nous faisons descendre du Coran, une guérison et une miséricorde pour les Croyants ». (Sourate 17, Verset 82).

La magie de l'imagination. Allah a dit dans la sourate Al A'raf : « Les magiciens dirent : 'O Moïse, ou bien tu jetteras le premier ou bien nous serons les premiers à jeter'. 'Jetez' dit-il. Puis lorsqu'ils eurent jeté, ils ensorcelèrent les yeux des gens et les épouvantèrent, et vinrent avec une puissante magie. Et nous révélâmes à Moïse

: 'Jette ton bâton' Et voilà que celui-ci se mit à engloutir ce qu'ils avaient fabriqué. Ainsi, la vérité se manifesta et ce qu'ils firent fut vain. Ainsi, ils furent battus et se trouvèrent humiliés. Et les magiciens se jetèrent prosternés. Ils dirent : 'Nous croyons au Seigneur de l'Univers, au Seigneur de Moïse et d'Aaron' » (Sourate 7 Versets 155 à 122).

Les symptômes de la magie de l'imagination consistent dans le fait que le malade voit les choses immobiles bouger devant ses yeux, et ce qui est petit se voit immense et ce qui est grand se voit minuscule. Ces hallucinations créées par l'imagination n'existent pas en réalité.

Pour soigner ce type de magie, il est conseillé par les savants de la *Rokya* d'avoir recours à tout ce qui chasse les diables (Abderraouf 2001), c'est-à-dire la prière, l'appel à la prière, la récitation du verset du Trône (Verset 255 de la sourate 2), dire « Bismillah » (au nom de Dieu) avant tout acte, et les invocations pour se protéger des diables.

La magie de la folie. Pour reconnaître cette magie, les savants de la *Rokya* ont classé ses symptômes de la façon suivante : la distraction, l'ébahissement et l'oubli excessif, le bouleversement du discours, le malade a un regard hagard, son regard est fixe, il est dans l'impossibilité de garder une place fixe ou de rester dans un lieu trop longtemps, d'achever un travail donné, et au pire des cas, le malade erre ça et là, à l'aventure, sans but. Il peut même se coucher dans des lieux déserts.

Le traitement de la magie de la folie consiste à : opérer le malade (Abderraouf 2001), s'il n'est pas pris d'épilepsie, il faut lui répéter la *Roqiya* trois fois ou plus. Si les résultats ne sont guère meilleurs, le soignant lui donne quelques conseils à suivre (Abderraouf 2001). Il ne doit surtout pas prendre de comprimés tranquillisants durant le traitement. Pendant la durée du traitement, le malade doit éviter les turpitudes et doit se rapprocher de Dieu par des actes pieux.

La magie de l'indolence. Le soigneur par *Rokya* reconnaît les symptômes de la magie de l'engourdissement de l'esprit par l'amour de la solitude, l'isolement total, le silence continu, la distraction mentale, l'insociabilité, le mal de tête perpétuel, la lenteur et la langueur continues.

Le traitement de cette magie est identique au cas général déjà vu.

La magie de la maladie. Pour cette sorcellerie, les symptômes se manifestent par une douleur perpétuelle à l'un des membres du corps, des crises d'épilepsie, une paralysie d'un membre, une paralysie totale, une inaction d'un des cinq sens. Cependant, ces symptômes ne peuvent être dus qu'à une maladie organique. Le soignant distinguera entre les deux en faisant la *Roqiya* au malade. S'il est pris de maux de tête et qu'il a le corps engourdi, alors dans ce cas il est envoûté. Dans le cas contraire, il doit consulter un médecin. Le traitement de cette magie est identique au cas général.

Nous voyons bien que cette technique religieuse ne peut pas être pratiquée par n'importe qui. Le soignant doit connaître le Coran, il doit être pieux. Le soignant doit également être lui-même sain d'esprit.⁷

Thérapies populaires

La voyante thérapeute

Certaines femmes de la confrérie gnaoua, et en moins grand nombre certains hommes ont une activité professionnelle que l'on désigne en général par le terme voyance (Gaïd 1986). Mais cette notion n'est pas précise. Il faut enfaudrait distinguer :

- Ceux ou celles qui, selon la tradition africaine des gnaoua, sont des voyants médiums appelés *tallaâ* pour les hommes, et *tallaâte* pour les femmes (au féminin singulier : *tallâa*); terme qui implique l'idée de monter—*tlaâ*—et désigne celui ou celle qui « fait monter les *mlouk* ». Autrement dit, qui font appel à la transe médiumnique pour pratiquer la divination pendant laquelle l'entité surnaturelle alliée (*malik*) monte en elle et parle par sa bouche.
- Ceux ou celles qui pratiquent seulement la « divination par manipulation » d'objets divers et n'entrent pas en transe au cours des consultations ; ce sont des voyants (*chouwaïf*) et voyantes (*chouwaïfates*). Une voyante thérapeute est en mesure d'identifier les *mlouk* et de reconnaître leurs demandes par des procédés de type instrumental (Hureiki 2000).

Le sanctuaire maraboutique : du « Wali » au « Sayed »

Le sanctuaire abrite la tombe réelle ou imaginaire d'un marabout, parfois il représente seulement l'endroit où de son vivant le marabout aimait se reposer ou méditer. La plupart des sanctuaires sont situés sur des sommets de montagne, de colline ou de roche, suivant leur importance pour la population.

À côté des petits sanctuaires situés à la sortie du village et spécialisés pour les soins par exemple de la rougeole, des infections dermatologiques, etc., on trouve de grands sanctuaires polyvalents régionaux, censés guérir des maladies plus graves, telles que la stérilité et les troubles mentaux.

Les petits sanctuaires sont simplement marqués par de grosses pierres alignées en fer à cheval, d'autres plus importants sont des constructions de pierres sèches ; ils sont les seuls à posséder un dôme *kubba* recouvert d'une couche de chaux. Les sanctuaires ainsi répartis sur le territoire d'une région correspondent à une hiérarchisation, à une dispersion et à une spécialisation du sacré.

Le sanctuaire est parfois l'objet d'une dévotion individuelle ou familiale. C'est surtout pour soigner une maladie ou exaucer un vœu qu'on passe par la médiation du sanctuaire, lequel est surtout fréquenté par des femmes. Celles-ci emmènent avec elles la personne malade et entrent dans le sanctuaire pour allumer des cierges

et brûler du benjoin pour chasser les démons (djinn) et répandre la baraka du sain (expression bénéfique du sacré). Elles font des nœuds de chiffons ou de laine qu'elles attachent aux branches en formulant des vœux. La personne malade recueille de la terre du mausolée et la passe sur son corps à même la peau, en même temps que les femmes récitent des incantations. Les personnes qui ont vu leurs vœux exaucés (chance, guérison) apportent les cadeaux qu'elles avaient promis et les déposent dans le sanctuaire.

La transe dans les confréries gnaoua et aïssaoua

Il y a quelques difficultés à présenter les aïssaoua et les gnaoua sans faire des remarques préalables. En parler comme d'une confrérie religieuse est bien entendu possible, mais il faut alors rappeler que « l'islam ne reconnaît en principe aucun ordre religieux, aucun clergé, aucune hiérarchie spirituelle ». Pourtant il n'est plus à démontrer l'existence d'un mysticisme musulman transmis et organisé généralement en associations religieuses (*t'ariqa* - *t'uruq*). Le soufisme en est une expression des plus connues. Dans la plupart des cas, les adeptes s'appellent frères (*ikhwan* - *kehwan*) aussi, le mot confrérie paraît approprié. En plus (ou en même temps) de ce qui est qualifié de religieux, ces confréries proposent souvent à leurs adeptes des pratiques de danses, d'acrobaties, d'exercices singuliers avec des sables, des charbons ardents etc.

Il arrive parfois, notamment depuis quelques années, que ces pratiques détachées de leur contexte religieux soient présentées comme des spectacles. Ainsi comme l'on a pu regarder les tours des *fakirs* on peut assister à des démonstrations de derviches tourneurs ou des aïssaoua de Meknès.

Les musiques gnaoua s'achètent aujourd'hui dans les supermarchés. Il faut aussi signaler que le culte des saints (*awliya* —singulier *wali* = ami de Dieu), appelé maraboutisme par les français, s'il est parfois associé aux pratiques des confréries représente cependant un phénomène distinct et plus général.

La question des filiations historiques est délicate. On admet généralement l'existence de trois confréries mères surgies au Proche-Orient aux XIIe et XIIIe siècles : la qadiriyya, la rifa'iyya, et la suhrawardiyya.

Postérieure à ces dernières, la shadiliyya serait la première née au Maghreb. De nombreuses confréries dérivent d'elle dont les plus connues sont : les isawiyya (ou aïssâoua), dont le centre culturel est à Meknès (Maroc) ; les gnaoua, dont le centre culturel est à Essaouira (Maroc) ; les wazzaniyya (Maroc, XVIIe siècle) ; et la confrérie alawiyya, qui, fondée en 1920 à Mostaganem (Algérie), eut quelque succès durant l'époque coloniale auprès de certains Européens.

Comme le note Ageron : « Les confréries musulmanes se rapprochent des ordres religieux chrétiens en ce qu'elles reconnaissent un maître, le chaïkh (*Chikh*), des préposés locaux, et qu'elles comportent des novices et des disciples (*muroud*) reçus après initiation devant une hiérarchie de témoins et voués à l'obéissance. La

plupart des confréries possèdent aussi des sortes de couvents ou centres de prières (*ṣawīya* encore appelés *ribat*, *khanqa*, *tekkīyeh*) généralement construits auprès de la tombe d'un saint vénéré dont on vient implorer la bénédiction (*baraka*).

Quelques-uns abritent une vie monastique (vie commune des frères), mais le célibat est exceptionnel. On y pratique des exercices liturgiques particuliers, le jeûne, des invocations, et la récitation de litanies (*dhikr*). Chaque confrérie utilise ses formules spéciales de *dhikr*, ses litanies de noms et d'attributs divins, ses recueils de textes coraniques ou de poésies mystiques. Toutes les confréries comprennent aussi des affiliés, à la manière des tiers ordres catholiques. Ceux-ci subissent, tout comme les novices, un rituel d'initiation et sont ensuite tenus à certaines pratiques collectives : retraites, méditations ascétiques, veillées pieuses et prières accompagnées ou non de musique et de danse, fêtes annuelles (*ṣerda*, *moussem*), visite au tombeau du fondateur (*ṣiyara*), offrandes et aumônes pieuses, travaux d'entraide.

Il serait illusoire de penser que les filiations et les pratiques se situent strictement dans l'islam. L'influence de croyances et de cultes antéislamiques est évidente. Georges Lapassade a même écrit au sujet des gnaoua qu'ils « ...sont des musiciens afro maghrébins dont la culture est issue de la déportation esclavagiste ».

Avec les hmadcha et les gnaoua, les aïssaoua forment les confréries les plus connues du Maroc. Fondée au XVI^e siècle par Sidi Mohamed Ben Aïssa, cette confrérie religieuse se rattache au soufisme. Son centre spirituel (zaouia) principal se trouve à Mekhnès où son fondateur est enterré. Sidi Mohamed Ben Aïssa serait né en 872 de l'hégire c'est-à-dire en 1465-1466 de notre comput.

Son origine, la date de sa mort et plus globalement sa biographie sont trop discutées pour que nous nous avançons sur ce terrain. Le *hizab* (pluriel *aṣḥab*) qui est la récitation des louanges, prières et litanies (*dhikr* ou *ḍikr*). Le *hizab* d'une *hadbra* correspond à la zaouïa d'Ouzera près de Médéa dans l'Atlas tellien algérien. L'orchestre est disposé en demi-cercle.

Il y a plusieurs bendaïr (***bendir***), grands tambourins ronds à une peau, une ou deux gueçbas, longues flûtes de roseau, parfois un def, petit tambourin rectangulaire couvert de peau de tous les côtés. Deux chœurs qui se font face et répètent en général les mêmes versets. Le texte est formé de versets coraniques, de prières et d'invocations, répétées souvent plusieurs fois, qui culminent en une grande litanie fortement assonancée et rythmée.

L' *ijdeb* ou danse extatique. En réalité ces deux temps sont séparés par une pause avec des offrandes, des enchères. C'est pendant ces danses et la transe qu'ont lieu les manifestations spectaculaires avec les sabres, les charbons ardents, les chèches.

Il faut souligner le fait que l'exubérance et le « désordre » manifestes recouvrent en réalité des conduites qui sont extrêmement codifiées et dont le contrôle

est assuré par le Cheikh. Ce découpage de la *hadrha* en deux temps n'est pas seulement un fait d'observation. Cette deuxième partie se base sur d'autres croyances, s'apparentant plus à la possession par les esprits qu'à la mystique. On y retrouve ainsi la curieuse pratique d'imitation d'animaux (lion, lionne, chacal...) par des adeptes investis de manière initiatique à jouer ce rôle identificatoire. La *hadrha* peut varier dans les détails et en importance selon par exemple qu'il s'agit d'un *mousssem* qui est la fête patronale d'une confrérie ou d'un *lemma* (assemblée - groupe) donné par des particuliers et auquel assistent les *aïssaoua*.

Nous voudrions insister en conclusion sur le fait que les confréries elles-mêmes n'existent et ne fonctionnent qu'à l'intérieur d'un ensemble culturel, ensemble sans lequel elles perdraient leurs sens. La maladie, le malheur, l'infortune s'inscrivent dans une mosaïque de conceptions étiologiques dans laquelle figurent la volonté divine et le destin, la jalousie et la sorcellerie, la possession par des « génies » (djinn - djoun) mais aussi la référence à un savoir médical séculaire dont l'Europe a hérité des rencontres de l'histoire. Nous nous penchons plus spécialement sur les *gnaoua* et les *aïssaoua* qui sont les confréries les plus connues au Maghreb, et singulièrement au Maroc.

Les gnaoua

a/ Le soufisme populaire et les danses de possession ou transes

Les Marocains ont toujours réservé une place prépondérante aux chants religieux et mystiques. De cette préoccupation sont issus le *dikr* (invocation d'Allah), le *madb* (chants panégyriques), les différents modes de psalmodie de la *burda* et de la *hamziya* (deux poèmes à l'honneur de Mahomet (PSL) décrits par Al-Bussayri au XIII^e siècle), ainsi qu'une variante de formes et de styles mystiques cultivés dans les *zawiyat* (confréries).

Le fait religieux est présent dans tous les chants populaires. On pourrait, dans les genres spécifiquement mystiques, faire la distinction entre le répertoire codifié et savant du *sama'* et le soufisme populaire, celui des *tûrûq soufiya* (voies mystiques des confréries) (Lapassade 1990).

En dehors des *zawiyat*, toujours en respect de la hiérarchie des saints, des groupes isolés chantent un répertoire mystique et sincère. C'est le cas notamment des *fjirât* de Tétouan, des *mâalmat* de Mekhnès et de certains chanteurs de Malhoun qui affectionnent les thèmes religieux et mystiques.

b/ La zaouia

Une zaouia est un centre religieux et spirituel délimité dans l'espace. Il est généralement fondé par un saint *wali* ou *saleh* qui dans certains cas est le maître spirituel d'une confrérie. Cet espace est constitué par un sanctuaire où se trouve le tombeau du saint et des dépendances qui servent à recevoir les pèlerins et parfois à dispenser l'enseignement des sciences religieuses et juridiques. Les *gnaouas* dispo-

sent actuellement d'une seule zaouia avec un sanctuaire, située à Essaouira : la zaouia Sidna Boulal (boulal étant l'appellation locale de Bilal qui fût un compagnon du Prophète Mahomet [PSL]). Il existe par ailleurs, dans d'autres villes du royaume marocain (notamment à Marrakech, Salé, Fès, Casablanca ou Tanger) des « maisons », célèbres par les voyants et médiums de la confrérie qui y officient, et considérées comme des zaouias par les membres et adeptes à défaut de l'existence d'une zaouia instituée officiellement.

Le soufisme populaire s'est traduit au Maroc par la création de confréries autour d'un maître, sage et érudit, ayant marqué de sa personnalité ses disciples et son entourage. La plupart des confréries représentées au Maroc se rattachent à une même origine spirituelle. Elles dérivent directement de Moulay Abdessalam Ben M'chich et son disciple Chadili (pôle de l'Occident).

C'est sous les Almohades (XII^e siècle) qu'avait commencé à se développer le mouvement soufi, perçu comme une sorte de démocratisation et d'approfondissement de la foi religieuse, puis se fut l'épanouissement avec les Mérinides (XIII^e et XIV^e siècle). Ceux-ci, en quête de légitimité, encourageaient les confréries, créaient des *medersas* (écoles). L'affaiblissement du pouvoir central a renforcé le mouvement maraboutique.

Le pouvoir des zaouias apparaît toujours à des moments d'effritement ou de faiblesse du pouvoir central, parce qu'elles deviennent les seules institutions capables d'organiser les masses afin de faire face à l'insécurité ou aux attaques extérieures.

Le répertoire de la zaouia mêle toujours les préoccupations de *dikr* et de transe. Alors qu'on continue à affirmer la filiation avec les textes de l'islam dans les séances de *dikr*, on y adjoint la transe sous des dénominations diverses : *badra*, *jedba*, *hayra*, *hâl*. La vocation thérapeutique de la *badra* est affirmée dans les miracles de la *lila* (la nuit de transe). Elle s'oriente même vers les rites de possession.

C'est la raison pour laquelle il n'y a pas de véritable cloison entre les confréries, un hamdouchi s'associe très bien avec un issawi. Tous les deux acceptent volontiers le style gnaoui. hmadsha, issawa et gnaoua résument toute la dimension mystique et ésotérique de la musique populaire au Maroc.

Le *sama'* est la deuxième face de la musique andalouse, celle qui s'approprie le corpus religieux et mystique tout en gardant les modes andalouses. Le *sama'* est cultivé dans le raffinement de certaines zaouia et englobe trois genres : *al-madib* (poèmes panégyriques), *assamâ'* au sens strict (l'audition pieuse) et *al-inshad* (chant individuel). *Al Madib* constitue le fonds commun aux différentes manifestations du *samâ'* en général. En effet, tout le monde entonne les airs de la *burda* et de la *hamziya* bien que leur rythme et leur mode musical diffèrent sensiblement d'une région à une autre.

Devenue le phénomène « folk » par excellence, la musique gnaoua fait le tour du monde, et l'on voit toute sorte de fusion musicale basée sur ses rythmes envoû-

tants. Mais on ne saurait se limiter uniquement à l'aspect musical des gnaoua. Gnaoua étant un terme générique qui regroupe plusieurs aspects de la « culture » gnaoua : la confrérie, l'héritage africain, berbère et arabo-musulman, et puis la transe thérapeutique pratiquée dans le cadre du rite de possession (possession par les *mlouks* ou *jnouns*) ou *lila de derdeba*.

Le terme gnaoua désigne de manière générale tous les anciens esclaves d'origine africaine. Il faut préciser cependant qu'ils n'appartiennent pas tous à la confrérie des gnaoua. Au Maroc, les gnaoua se répartissent en deux catégories : les gnaoua des villes impériales⁸ qui célèbrent le rite de possession, la *derdeba*, et dont l'instrument principal est le *guenbri*, et les gnaoua des pays berbères, que l'on désigne par les termes de *Abid Lala Krima*.

Ces derniers utilisent des tambours *ganga* et des crotales *graqeb* ou *graqech* en fer pour leurs tournées aumônières et pendant la réunion de leurs adeptes où se produisent des transes. Mais ils n'organisent pas de rite de possession selon le modèle gnaoua des anciennes villes impériales.

c/ Bilal

Tous les gnaoua, qu'ils soient berbérophones ou issus des villes, reconnaissent Bilal comme ancêtre. Bilal fut le compagnon du Prophète. Originaire d'Éthiopie, il est né en esclavage à la Mecque. On lui attribue le mérite d'être le second adulte, après le premier calife Abou Bakr Essidiq, à avoir embrassé l'islam. Affranchi par Abou Bakr, il émigra à Médine avec le Prophète et l'accompagna dans toutes les opérations militaires. Il fut aussi le muezzin officiel (personne qui fait l'appel à la prière) dès que l'appel à la prière fut institué en l'an un de l'hégire. Il serait enterré à Alep en Syrie, ou à Damas. Les gnaoua se réclament de Bilal comme de leur ancêtre spirituel auquel ils font remonter leurs pratiques.

d/ Les saints

Les gnaoua, et notamment les voyantes thérapeutes affiliées à la confrérie, entretiennent des rapports étroits avec des saints locaux pour bénéficier de leur appui, et dans certains cas, pour réunir les objets qui servent à la divination instrumentale et à la célébration du rite de possession. Comme certains saints de l'islam, notamment Moulay Abdelkader Jilali, un soufi du XIIe siècle, ils sont invoqués lors du rite de possession.

Les gnaoua ne disposent pas d'un lieu saint où serait enterré leur maître fondateur auquel ils peuvent se rattacher suivant le modèle des confréries religieuses appartenant au soufisme. Ils ont donc élu dans toutes les villes du Maroc des saints et des sanctuaires où ils se rendent en pèlerinage, soit une fois par an, soit dans un but initiatique et thérapeutique. Ils participent également aux cérémonies religieuses des aïssaoua et des hmadsha organisées dans leurs zaouias respectives.

e/ *Les musiciens ou maâlmîne*

Les pratiques rituelles, initiatiques et thérapeutiques des gnaoua sont animées et conduites par deux catégories d'intervenants qui sont les principaux membres de cette confrérie : les maîtres musiciens appelés *maâlmîne* (*maâlem* au singulier) et leurs troupes, et les voyantes thérapeutes précédemment citées. Le maître musicien est le chef de sa troupe.

Celle-ci se compose généralement de six à dix joueurs de crotales, d'un chanteur et diseur de paroles appelé *harkessou*, d'un *moqaddem* qui sert de liaison entre les musiciens et les commanditaires d'une célébration rituelle et d'un autre personnage important appelé *zoukay* qui a pour rôle d'assister le *maâlem* et les joueurs de crotales, la voyante thérapeute ainsi que les danseurs pendant le rite de possession.

Le *maâlem* anime les rites de possession organisés par les voyantes thérapeutes de la confrérie et il les assiste dans la préparation des accessoires rituels, notamment à la veille de cette cérémonie rituelle. Il doit, en outre, savoir immoler l'animal sacrificiel prévu pour la célébration du rite de possession. Actuellement, certains maîtres musiciens de la confrérie sont sollicités pour participer à des concerts de jazz, ou bien pour faire des enregistrements pour des maisons de disques.

Cette nouvelle activité, strictement musicale, s'ajoutant à leur métier d'animateurs de rites de possession, est légitime puisqu'ils disposent d'un répertoire pour le divertissement. L'acquisition du statut de *maâlem* se fait selon différents modes où interviennent : l'héritage, l'élection, la vocation, l'apprentissage, l'initiation et, enfin, la consécration.

f/ *Les mlouk*

Les termes de « *malk* » (singulier) et *mlouk* (pluriel) désignent les entités surnaturelles invoquées par les gnaoua dans leurs pratiques rituelles, thérapeutiques et divinatoires. Le terme *malk* désigne une propriété au sens foncier du terme. Pour tous les membres et adeptes de la confrérie, les *mlouk* sont de nature djinnique.

Ils sont répartis en *mballa* (*mbalate* au pluriel), terme qui désigne un bataillon ou cohorte de soldats. Le *maâlem* appelle les *mlouk* à l'aide de son *guenbri*, par des devises chantées et en brûlant des encens pour les inviter à venir se présenter dans l'aire *arrabba* réservée aux danses de possession.

Les *mlouk* sont de sexe masculin ou féminin et sont soit musulmans soit juifs. Leur couleur correspond à leur origine. On distingue : les *mlouk* de la mer (*babriyin* ou *moussaouiyin*) auxquels on attribue le bleu clair; les célestins (*samaouiyin*), ont pour couleur le bleu foncé ; les *mlouk* de la forêt (*rijal el ghaba*), originaires d'Afrique, ont pour couleur le noir tout comme les *mlouk* appartenant à la cohorte de Sidi Mimoun, enfin les *mlouk* rouges (*al homar*), liés au sang et qui hantent les abattoirs, ont pour couleur le rouge. Le blanc et le vert, couleurs symboles de l'islam sunnite, sont réservés aux saints invoqués, notamment Moulay Abdelkader Jilali et les *Chorfa* (descendants du prophète).

Aux *mlouk* féminins sont attribuées trois couleurs : le jaune pour la coquetterie de Lala Mira, le rouge pour Lala Rkia pour sa capacité à guérir la ménorragie et le noir pour Lala Aicha Kendisha à cause de son origine soudanaise. Les *mlouk* juifs qui sont parfois invoqués après la cohorte des *mlouk* féminins ont la couleur noire.

Des fumigations d'encens de différents parfums accompagnent les invocations de ces *mlouk*, avec une préférence cependant pour le benjoin ou *jaoui* (dont le nom provient de lait de Java ou labane Java). Ses variétés de couleur blanche, noire et rouge correspondent aux identités chromatiques précédemment citées.

g/ La lila de derdeba ou rite de possession

La cérémonie des gnaoua se développe dans l'espace d'une nuit. On la désigne par le terme *lila* (la nuit). Son rituel comporte trois grandes phases : *lâada* (la coutume), les *kéhyû*, et la partie sacrée de la *lila*, ou invocation des *mlouk*.

Lâada. C'est une procession haute en couleurs, un véritable spectacle musical. Il désigne le cortège qui précède la partie sacrée de la *lila*. Vers minuit, les invités et les adeptes, puis le maître musicien sortent du domicile de la cliente et se dirigent vers la place du quartier en chantant, au son des tambours et des crotales. Cette procession n'est pas le propre des gnaoua, les autres confréries défilent de la même manière.

Les *kéhyû*. C'est une série de danses effectuée par les musiciens de la troupe. Ce n'est pas encore de la transe, mais un jeu préliminaire, une préparation. On invoque Allah, Lala Fatima, la fille du Prophète, puis on prie pour les anciens *maâlmîne* des gnaoua et les voyantes thérapeutes décédées. Il y a une partie sacrée de la *lila* dans laquelle on commence par invoquer le Seigneur Dieu (rabbi moulay) et le Prophète Mohammed (PSL). C'est l'ouverture du rite de possession. On invoque ensuite les saints et les *mlouk* en brûlant leurs encens, puis en chantant leurs devises.

Chaque cohorte a un encens particulier, une couleur spécifique et plusieurs devises chantées et jouées sur un rythme spécifique. Le moment venu, on fera respirer l'encens aux adeptes qui entrent en transe, puis ils seront revêtus des tuniques et voiles dont la couleur correspond aux *mlouk* qui se manifestent à ce moment-là. L'adepte en qui monte la transe se dirige d'abord vers le *maâlem* et se prosterne devant lui en croisant les bras. Une attitude qui signifie sa « soumission » (*taslim*) aux *mlouks*. On lui fait respirer l'encens correspondant au *Malk* invoqué, puis il commence la danse de possession.

h/ Résumé conclusif sur les gnaoua

Musical, culturel, scientifique, à forte vocation sociale et économique, la tradition Gnaoua dans sa profondeur mystérieuse et magique renferme une diversité de traditions culturelles et artistiques (Chlyeh 1999).

Les gnaoua sont généralement les descendants d'anciens esclaves issus de populations originaires d'Afrique Noire (Guinée).

Les gnaoua qui se sont constitués en confréries à travers le Maroc sont des maîtres musiciens, des joueurs de crotales, des voyantes, des médiums et des adeptes. Ils pratiquent un rite de possession synchrétique, où se mêlent à la fois des apports africains et arabo-berbères, pendant lequel des adeptes s'adonnent à la pratique des danses de possession et à la transe. Ce rite de possession, qu'ils désignent par le terme de *derdeba*, se déroule la nuit. Il est animé par un maître musicien accompagné de sa troupe, par une voyante affiliée à la confrérie des gnaoua et ses assistantes.

Cette cérémonie nocturne comporte une partie profane destinée au divertissement pendant laquelle il n'y a pas de transe et une partie sacrée durant laquelle sont invoqués des saints et des entités surnaturelles (*mlouk*). Les instruments utilisés pendant ces cérémonies rituelles sont un luth tambour à registre bas (*gembri*) et des crotales (*gragech*). Les tambours ne sont utilisés, chez le gnaoua citadin, que pendant le cortège qui précède le rite de possession.

Les gnaoua sont des musiciens afro-maghrébins dont la culture est issue de la déportation esclavagiste. Longtemps négligée, cette culture a fini par obtenir assez récemment une audience internationale : les gnaoua marocains, soit seuls, soit en collaboration avec des jazzmen, ont enregistré des pièces de leur répertoire, parfois même leur rituel tout entier. Leur « musique » constitue en effet la base vocale, mélodique et rythmique d'un rite de possession appelé *derdeba* ou *lila*.

L'orchestre est constitué d'un maître qui joue du *gembri*, un luth à trois cordes à registre bas et de joueurs de crotales qui sont aussi des danseurs acrobates : la première partie de la cérémonie est pour eux l'occasion d'exhiber leurs capacités. Cette partie, profane, ne comporte pas de transes. La partie sacrée commence en général vers minuit. On brûle alors du benjoin dans un brasero, on sacralise le lieu du rite.

Les musiciens, qui désormais ne quittent plus leur place autour du maître, chantent avec lui les devises des entités surnaturelles : celles des saints de l'islam maghrébin et celles des entités dites soudanaises, les *mlouk*, qui correspondent aux *loa* du vaudou haïtien, aux *rab* du *ndjop* wolof, aux *zâr* du culte éthiopien qui porte ce nom. Sont invoquées successivement les cohortes des mendiants mystiques du soufisme dont la couleur est le blanc, de Mimoun, du Pacha Hammou le rouge, de Moussa le marin symbolisé par le bleu, des Gens de Dieu (les *Rijal Allah*) à la couleur verte, des fils de la forêt (noirs) et des esprits féminins.

Dans l'assistance, les adeptes attendent le moment où l'entité à laquelle ils sont liés sera invoquée. À ce moment-là, celui ou celle qui sent déjà monter la transe se précipite vers le brasero où brûle l'encens adéquat—chaque « cohorte » d'entités a son encens particulier—, le respire, se relève et danse.

Pour désigner cette danse transe, on utilise la notion, empruntée au soufisme, de la *jadba*, laquelle comporte l'idée mystique d'une attraction. Cela ne signifie nullement que la confrérie des gnaoua ferait partie du grand ensemble maghrébin des confréries mystiques.

La tradition du soufisme est née et s'est développée dans l'islam ; celle des gnaoua, par contre, est purement africaine. Ils ont fait subir à certains éléments du mysticisme arabo-islamique des transformations qui en ont fait des composantes d'un culte de possession. On invoque, par exemple, Bouderbala, l'homme à la tunique rapiécée que les soufis des origines, quand ils étaient solitaires, vagabonds et mendiants, appelaient *derbala*. À ce moment-là, quelqu'un va entrer en transe et danser.

Il sera revêtu d'une *derbala*, on lui donnera une canne et une besace remplie de mie de pain qu'il va distribuer en échange de menue monnaie. Cette danse figurative, avec les accessoires qu'elle comporte, est caractéristique de la possession ritualisée, qui comporte toujours une part de représentation.

La cérémonie est généralement organisée par une femme, la *talaâ*. Ce terme, qui désigne l'action de monter, est utilisé ici parce que la *talaâ*, dit-on, est avant tout celle qui sait faire monter en elle à volonté son *melk* allié lorsqu'elle consulte à domicile. Elle le « fait monter » par des fumigations.

C'est alors que le *melk* va parler par sa bouche et « prophétiser ». Pendant ce temps, la partie non possédée de la *talaâ* est à l'écoute des paroles du *melk*, ce qui va lui permettre ensuite de les commenter et d'en tirer des prescriptions. Cette façon de travailler suppose un dédoublement de la personnalité.

Le dédoublement est d'ailleurs, à des degrés divers, le fondement psychologique de toutes les possessions, qu'elles soient involontaires et réprouvées—la possession diabolique—ou au contraire volontaires et recherchées comme le sont les possessions ritualisées et celles qui caractérisent les pratiques médiumniques.

Souvent, la vocation de la *talaâ* est apparue au cours d'une « maladie initiatique », caractérisée par des troubles dissociatifs, de ceux qui étaient jadis regroupés dans la notion de l'hystérie. Au cours de son initiation, elle a appris à dominer ces troubles et à les transformer en ressources, à en faire un métier.

La maîtrise de ces états a mis fin à la « maladie ». Ce processus thérapeutique est à l'opposé de ce à quoi nous a habitués la psychothérapie occidentale où l'on considère en général qu'on doit restaurer l'unité d'une personnalité dissociée.

Dans la tradition africaine dont les gnaoua sont les héritiers, on ne cherche pas à rétablir l'unité ; on socialise la dissociation, on apprend à s'en servir.

Des petits groupes de femmes en cours d'initiation gravitent autour de la *talaâ* et participent à ses obligations rituelles : les visites aux tombeaux des saints, les fêtes annuelles, les sacrifices et l'entretien de l'autel du *melk*, ou des autels des *mlouk*. Ces petites confréries féminines constituent la base réelle du système gnaoui.

Les aïssaoua

a/ *La confrérie des issawa*

Elle a été constituée à l'origine par les disciples de Sidi Mohamed Ben Aïssa, un saint homme également nommé Cheikh Al-Kamel (le Parfait), disparu en 1526 (Lapassade 1990).

On raconte qu'à sa mort, l'un des disciples bouleversé se mit en transe et lacéra ses vêtements et son corps. Dans cet état, il alla jusqu'à dévorer crus un mouton et une chèvre. Cette légende est à l'origine de deux pratiques fondamentales de la confrérie : la « *hadra* (pratique collective de la transe) et la *frissa*, particulière aux issawa, qui consiste à dévorer un animal vivant.

À l'instar des autres mouvements confrériques nés au XVe et XVIe siècle, la communauté issawia tire ses sources de la tradition soufie et lors de sa création, elle se chargeait de l'éducation des *muridin* (volontaires) dont la principale activité consistait à lire et à réciter le Coran. Après la mort de Cheikh al-Kamel, maître spirituel et auteur d'une anthologie de textes religieux, ses disciples ont étendu leurs activités, associant à la psalmodie, aux implorations de pardon et aux hymnes à la gloire du Prophète Mahomet (PSL, certaines pratiques gestuelles accompagnées de musique aboutissant au ravissement et à la transe. S'y sont ajoutées occasionnellement diverses pratiques spectaculaires, en vigueur également chez d'autres confréries : absorption de poison, exposition au feu, perforation de diverses parties du corps avec des broches et des épées.

Plusieurs circonstances religieuses ou sociales offrent l'occasion de célébrer le cérémonial issawa : les *moussems*, le *man'led* (anniversaire de la naissance du Prophète), les réunions du vendredi après la prière du *âsr*, les mariages, les naissances et circoncisions. Les fidèles peuvent aussi se rassembler juste pour communier et se purifier. Cependant, la saison de célébration du culte de Cheikh Al-Kamel demeure la principale opportunité de regrouper tous les adeptes, ceux des villes comme ceux des campagnes, ainsi que ceux qui sont éparpillés dans le désert. Cette manifestation se distingue par une série de rites puisant à la fois dans le soufisme et dans le creuset des pratiques ancestrales.

Les issawa estiment que cette commémoration est parée de vertus à la fois religieuses, symboliques et thérapeutiques. Nombreuses sont les caractéristiques définissant le chant, les rythmes et les danses des issawa et en premier lieu, les textes, essentiellement fondés sur des prières rédigées par le fondateur ou inspirés du Guide des Bienfaits, entre autres. Les mélodies, elles, sont surtout un mélange de schémas musicaux utilisés traditionnellement dans les répertoires populaires ou arabo-andalous.

Le chant est généralement collectif, surtout dans les séquences « agitées » où il symbolise la communion spirituelle de tous les adeptes entre eux et avec Dieu ; mais certaines parties du rituel, notamment le *dhikr*, font appel à un soliste qui vocalise en alternance avec le chœur.

Le volet rythmique est un élément prépondérant du chant issawa ; il est soutenu par des instruments à percussion tels que les tambours de formes diverses, *tbal*, *taârija*, *bendir*, *tara*, et des idiophones comme la *tasa*, composée d'une pièce de cuivre frappée avec des baguettes.

Enfin, la danse demeure un des aspects les plus spectaculaires de la cérémonie. À l'instant de son exécution, les danseurs se tiennent en ligne droite ou forment un cercle puis se livrent soit à un simple balancement d'avant en arrière, laissant entrer le rythme en eux, soit à des figures plus complexes. Il est d'ailleurs fréquent de voir, au cours de ces danses, des femmes et des hommes, tomber en transe, l'orchestre étant obligé alors de jouer jusqu'à ce qu'ils soient apaisés.

b/ La Lila issawia

La veillée rituelle ou *lila* commence après la dernière prière du soir et prend fin à l'aube. Elle se déroule généralement chez un particulier et comporte souvent une partie introductive, la *dakbla*, qui a lieu hors de la maison.

Devant la porte attendent le maître et ses invités. Les membres de la confrérie se réunissent à proximité de la maison ; un cortège se forme, précédé d'enfants portant des bougies. Derrière, les anciens entonnent un chant suivis des musiciens et des danseurs revêtus de l'habit rituel : un manteau de laine, *bandira*, ou une tunique blanche dite *qachchabia*. Une fois à l'intérieur, le groupe s'installe dans le coin qui lui a été réservé et continue de jouer jusqu'à ce que le *muqaddem* lui fasse signe d'ouvrir la danse.

La suite du rituel comprend plusieurs parties entrecoupées d'offrandes offertes par l'assistance. Celles-ci sont remises au *muqaddem* sous forme d'argent roulé dans un mouchoir ; après avoir pris l'argent, celui-ci place une datte dans le mouchoir et le rend au donateur, tandis que la confrérie dédie un chant de vœu à ce dernier. Les chants sont destinés aux femmes enceintes, aux détenus, aux malades.

c/ Les phases du rituel

- **Le Hizb.** Assis en rond, les issawa entament un chant récitatif comportant une grande variété de rythmes et de mélodies, émaillé de citations coraniques : « je place ma confiance en l'Éternel qui ne périt jamais, gloire à Lui notre Maître ». **Le Dhikr.** Il s'agit d'un ensemble de chants en hommage à des saints ou au Prophète, exécutés par un soliste (*dhakkar*) auquel le chœur répond, soutenu par les instruments à percussion. D'abord très lent, le rythme s'accélère progressivement jusqu'à son apogée où le chant devient uniquement collectif.
- **Le Horm** (asile, protection). Cette partie longue et complexe prépare à l'entrée en transe. Les danseurs sont alignés et suivent le guide, *âllim*, en se balançant légèrement d'avant en arrière, sur des chants de louanges au Prophète interprétés en arabe littéraire ou dialectal, en prose ou en vers, et exécutés sur des mélodies issawa entremêlés de quelques éléments musicaux empruntés à la tradition classique arabo-andalouse.

- **Le Haddun** (l'Unique). Un homme danse entouré par le cercle des membres de la confrérie se livrant à un chant collectif sur des mélodies populaires accompagnées par des *ghaita* (hautbois).
- **La Hadra** (danse de transe). Cette danse constitue le moment le plus fort de la soirée; les danseurs apparaissent en manteau de laine et se positionnent en arc de cercle sous la direction du *állim*. Un porteur d'encensoir (*mbakbra*) danse au centre tout en aspergeant l'assemblée de parfum. La *hadra* comprend trois parties : une *jilaliya*, un *mjarrad*, et, à nouveau, une *jilaliya*. Chacune introduite par un chant (*ftub*). C'est lors de cette danse que la transe prend toute sa force et sa signification. Danse de prédilection des issawa, le *mjarrad* a un caractère digne et majestueux et est réservé aux seuls initiés, car son rythme et ses figures sont très difficiles.

Le rythme, tout d'abord lent et solennel, s'accélère progressivement jusqu'à un paroxysme où, sur un signe du *muqaddem* (surveillant), il se transforme pour reprendre, encore une fois, la *jilaliya*.

Pièce maîtresse du répertoire musical des issawa et sommet du rituel, le *mjarrad* est pour beaucoup la raison d'être de la cérémonie.

d/ Le dhikroullah (invocation de Dieu)

La soirée s'achève avec la répétition de la formule « Allah, Allah », sur des rythmes et des motifs mélodiques variés, par toute la confrérie.

Après avoir procédé à une étude comparative des codifications occidentales d'une part et des codes maghrébins de l'autre, concernant le désordre et le soin, nous présentons maintenant une analyse clinique et sociale du migrant face à ses représentations et ses attitudes.

Conclusion

Nous avons réalisé une recherche en sciences humaines et sociales, dans le domaine de la psychologie interculturelle, en essayant d'étudier la dualité entre psychothérapies et thérapies traditionnelles chez les Maghrébins (notamment chez les immigrés en France).

Nous avons pu constater qu'ils attribuent une causalité de nature endoculturelle et privilégient les thérapies traditionnelles comme méthodes d'assistance, de soin, et de thérapie au détriment de la psychopathologie et de la psychothérapie occidentale.

Cet objet de recherche se devait d'être un fait scientifique, car le monde (en particulier l'Europe) a connu des phénomènes migratoires impressionnant au XX^e siècle. Qui dit migration, dit interactions et intercultures. Le domaine de la psychologie interculturelle est compétent pour l'étude d'un aspect : celui des représentations du trouble et du soin en situation migratoire.

Cette recherche a eu lieu au Maghreb et en France. En revanche dans ce texte, nous n'avons pas explicité la méthodologie et nous n'avons pas donné non plus tous les résultats, ce qu'on a voulu faire c'est de découvrir, voire présenter et décrire cette culture et ses pratiques à la lumière de notre recherche.

En France, nous avons réalisé la recherche dans une ville française, à Amiens (dans la Somme) auprès d'un échantillon de 24 personnes originaires du Maghreb (Maroc, Algérie, Tunisie). Dix-huit (18) personnes étaient issues de l'immigration des années 1970 et 6 issues de l'exil d'Algérie de 1962. Les unes sont des migrants ambulants (avec des retours ponctuels au pays d'origine), les autres sont devenus des migrants sédentaires, car ils se reconnaissent toujours une origine algérienne sans un retour aux sources.

Concernant les représentations sur le désordre et le soin, les sujets sont orientés par leurs convictions culturelles véhiculées par une éducation familiale communicante.

Dès leur enfance, ils entendent parler de djinns, de *sibr* (sorcellerie), de *aïne* (mauvais œil). Ces représentations culturelles deviennent des attitudes sociales, lorsque le trouble psychologique ou psychosomatique apparaît.

Même en situation d'interaction, à travers la migration, les Maghrébins restent attachés à leurs convictions culturelles sur le désordre et le soin. Il s'agit bien d'un attachement. Car, même les migrants qui vivent à Amiens, ville ayant tout le corpus psychothérapeutique (établissement Pinel, psychologues, psychiatres, psychanalystes,...), ont recours au soin ethnothérapeutique.

Ce fait spatial est conforté par un fait temporel qui est que même avec le temps, et nous l'avons vu à travers l'étude intergénérationnel dans nos investigations, les migrants se représentent toujours le mal par une explication culturaliste, et qu'ils agissent par une thérapeutique ethnothérapeutiste.

Reste à savoir si ces réflexes cognitifs (sur les représentations) et les stratégies comportementales (sur les thérapies) peuvent être vus comme faisant partie des codes culturels au même titre que la langue, la religion, l'alimentation. Les résultats de l'enquête ont tendance à les confirmer.

Notes

1. *Petit Larousse Illustré*, Librairie Larousse, Paris, 2002.
2. On utilisera indifféremment le Maghreb ou le Grand Maghreb voire le Maghreb Arabe.
3. Quid 2002.
4. Al Maghreb est réservé notamment à la dénomination du Maroc.
5. Mélanges étiologiques et syncrétismes thérapeutiques, Approche Ethnoclinique des processus à l'œuvre dans les thérapies traditionnelles au Maroc, Thèse de Doctorat Paris 7, inédit.
6. Mélanges étiologiques et syncrétismes thérapeutiques, approche ethnoclinique des processus à l'œuvre dans les thérapies traditionnelles au Maroc, Thèse de Doctorat Paris 7, inédit.

7. Cela nous rappelle une certaine conception (ou condition) concernant le psychanalyste et sa formation.
8. Au Maroc, quatre villes sont classés impériales : Marrakech, Rabat, Fès, Meknès.

Références

- Abderraouf, B.H, 2001, *La Rokya : Traitement des djinns, sorcellerie et mauvais œil par le Coran et la médecine prophétique*, Le Figuier,.
- Abou, S., 1986, *Identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris, Anthropos.
- Akoka, A., Akoka G., 1971, *L'homme du XXème siècle et son esprit*, edilec, Paris,.
- Baruk, H., 1955, *Les thérapeutiques psychiatriques*, Paris, PUF.
- Bergeret, J., 1991, *Psychologie pathologique*, Paris, Masson.
- Camilleri, C., 1997, *Stratégies Identitaires*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Canguilhem, G., 1966, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris.
- Chauchard, P., 1963, *La maîtrise de soi*, Charles Dessart, Bruxelles,.
- Chlyeh, A., 1999, *Les Gnaoua de Maroc, Itinéraires initiatiques, transe et possession*, Grenoble, édition La Pensée sauvage.
- CIM-10, *Classification internationale des troubles mentaux et du comportement : descriptions cliniques et directives pour le diagnostic* (OMS 1992b),
- CIM-10, *Classification internationale des troubles mentaux et du comportement : critères diagnostiques pour la recherche* (1993), Genève, Organisation mondiale de la santé.
- Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé connexes, Dixième Révision 1992 (CIM-10). Vol. 1 : Table analytique. Vol. 2 : *Manuel D'utilisation*. Vol. 3 : Index alphabétique (1992a). Genève, Organisation mondiale de la santé, Agence d'Arc, Montréal, 1990.
- Dictionnaire de psychiatrie et de pathologie de l'homme*, Paris, Larousse, 1993.
- Dreyfus, C., 1975, *Les groupes de rencontre*, CEPL, Paris.
- Fahd, Toufy, 1972, « Anges, démons et djinns en islam », in *Génies, Anges et Démons*, Éditions du Seuil, collection Sources Orientales, p.154–213.
- Gaïd, Tahar, 1986, *Dictionnaire élémentaire de l'islam*, Office des publications universitaires, Alger, 2e édition,.
- Gauquelin, M., 1970, *Connaître les autres*, CEPL, Paris.
- Hall, E .T, 1984a, *Le langage silencieux*, Seuil, Paris.
- Hall, E.T, 1984b, *La danse de la vie, temps culturel, temps vécu*, Seuil, Paris.
- Huber, W., 1993, *Les psychothérapies : quelle thérapie pour quel patient ?* Tours, Nathan.
- Hureiki, J., 2000, *Les médecines touarègues traditionnelles*, Paris, Karthala.
- INSEE, 1994, *Les étrangers en France*, Collection Contours et caractères.
- Ionescu S., 1995, *Quatorze approches de la psychopathologie*, Poitiers, Nathan.
- Kaës, R., 1991, « Psychanalyse et représentation sociale », in Jodelet D., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, Collection Sociologie d'aujourd'hui.
- Kandahlaoui, M.Y., 1997, *Hayat As-sahabas, La vie des compagnons*, 3 tomes, Paris, Le Figuier, 1500 p.
- Jodelet, D., *Les représentations sociales*, Paris, PUF, Collection Sociologie d'aujourd'hui, 1991.
- Lanteri-Laura, G., 1991, *Psychiatrie et connaissance*, Paris, Coll. Les empêcheurs de tourner en rond.
- Laplantine, F., 1988, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, PUF.

- Lapassade, G., 1990, *La transe*, Paris, PUF.
- Leyens, J.P, 1979, *Psychologie sociale*, Mardaga, Bruxelles.
- Ménéchal, J., 1997, *Introduction à la psychopathologie*, Dunod, Paris.
- Moro, M.R., 1993, *Psychothérapie transculturelle des enfants migrants*, Paris, Dunod.
- Mélanges étiologiques et syncrétismes thérapeutiques, approche ethnoclinique des processus à l'œuvre dans les thérapies traditionnelles au Maroc*, Thèse de Doctorat Paris 7, inédit.
- Mesmin C., 1995, *Psychothérapie des enfants de migrants*, Ed. La pensée sauvage,.
- Nathan T., *La folie des autres Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris, 2001.
- Palmade G., 1951, *La psychothérapie*, Paris, PUF,.
- Petit Larousse Illustré*, 2002, Librairie Larousse, Paris.
- Quid* 2002.
- Retschitzky, J., Bossel-Lagos, M., Dasen, P., 1989, *La recherche interculturelle*, TOME 1, L'Harmattan, Paris.
- Risler, J.C, 1963, *L'islam moderne*, Payot, Paris.
- Sourdel, D., 1979, *L'Islam*, PUF, Paris.
- Traube, P., 1993, *Comment choisir sa psychothérapie*, Paris, Chiron,.
- Univers de la psychologie, *Vocabulaire de la psychologie*, Lydis, Paris, 1977.
- « Un remède pour les pensées : place et statut de l'objet dans la pratique médicale au Maroc », in *Objets, charmes et sorts*, NRE, la Pensée Sauvage éditions, Grenoble, 1992,
- Vinsonneau G., 2000, *Culture et comportement*, Armand Colin, Paris,
- Weber D., 1989, *Maghreb arabe et Occident français, Jalons pour une reconnaissance Interculturelle*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse,.
- Wilson J.R, 1966, *Le cerveau et la pensée*, TIME.
- Wolf M., 1993, *La psychopathologie et ses méthodes*, Paris, PUF,.

Filmographie

- « *Une vie volée* » avec Wynona Ryder et Angéline Jolie, réalisé par James Mangold, produit par Columbia pictures, tourné en 1999, durée 2H03mn.
- « *Sixième sens* » avec Bruce Willis et Haley Joel Osment, réalisé par M. Night Shyamalan, produit par Hollywood Pictures, tourné en 2000, durée 1H42mn.
- « *Les jinns* », avec Nezha Zakaria (Nezha), Mohamed Miftah (Slimane), Abdellah Farkous (Sakantrouh), Driss Chouika, réalisé par Driss Chouika, produit par R.T.M, tourné en 1996, durée 1H40mn.
- « *Les remèdes par le Coran* », émission produite et diffusée tout les lundi soir, par la chaîne satellitaire IQRA, durée 1H30 mn.

6

L'Afrique du Nord et le mouvement panafricain : rétrospective et prospective des relations arabo-africaines

Hamidou Magassa

Introduction

L'Afrique du Nord et les autres régions du continent ont de tous temps valorisé et établi un intense courant naturel d'échanges d'hommes, de biens et de services d'une part, par la voie transsaharienne grâce à la monture des chameaux, des ânes et des chevaux et d'autre part, par la mer rouge et la façade atlantique, à la faveur de la maîtrise de la navigation maritime. Par leur relative accessibilité physique, les larges données spatiales du désert et de l'océan ont communément facilité l'interpénétration des ressources, des peuples, des cultures et des croyances.

À partir du pôle économique, intellectuel et religieux de la Mecque, ce lent, laborieux et fluide mouvement d'idées, d'actions et de transactions a contribué à unifier le paysage institutionnel des formations politiques vers le modèle de puissants empires et royaumes médiévaux depuis les deux rives du Sahara jusqu'à l'Andalousie musulmane, sous le règne des Almoravides. Selon les contraintes, les opportunités et les modes de vie contrastés de ces localités, la densité des flux migratoires et conceptuels a durablement influencé la typologie des acteurs et des actrices vers une islamisation en douceur que proclame le Coran, 2-256 :

«Il n'y a pas de contrainte en religion maintenant que le vrai se distingue de l'erreur.»

Cependant, dans sa confrontation avec l'hégémonisme occidental et judéo-chrétien à la sortie du Moyen Âge, la dynamique continentale de cette relation pluriséculaire à consonance religieuse a eu recours à la violence pour se défendre.

En tant que principal vecteur d'unification et d'universalisation de communautés aux modes de vie si opposés, l'islam a permis de jeter les fondements du panarabisme et du panafricanisme comme repères identitaire et culturel dans la lutte de résistance puis de libération nationale. Le mouvement nassérien, le Groupe des non-alignés dit de Casablanca et la création de l'Organisation de l'unité africaine devenue Union africaine sont les expressions contemporaines du positionnement politique de tout le continent dans ce vieux et permanent combat pour la transformation du monde que se livrent l'Orient et l'Occident d'une part, le Nord et le Sud d'autre part.

Par sa double entrée, méditerranéenne et saharienne, l'Afrique du Nord continue à jouer un rôle stratégique dans la consolidation de ses relations arabo-africaines ouvertes à l'Europe.

À la croisée des trois axes (Arabie-Afrique-Europe), elle met en perspective de solides liens géographiques et historiques qui demandent à actualiser leur capital intellectuel et à placer leur foi en l'avenir de toute l'Afrique. Ceci passe par une vision prospective partagée, la créativité scientifique de l'élite et la solidarité avec les peuples dans le défi politique que chaque ressource humaine se doit de relever à travers les grandes, moyennes et petites institutions continentales et intercontinentales.

Historicité des relations arabo-africaines

Via l'Afrique du Nord, les pays arabes entretiennent au Sud du Sahara des relations historiques pluriséculaires qui ont éminemment contribué à l'élaboration d'un syncrétisme culturel original et à l'unification politique consensuelle que connaissent tous les peuples du continent. Mais avec le triomphe de la révolution industrielle européenne, ces attaches apparaissent actuellement déficitaires par le fait d'un double cloisonnement mental imprimé à l'espace et au temps par l'accélération et la profondeur des mutations à notre époque.

D'une part, une certaine aliénation spatiale tend à faire croire que le centre du monde est occidental et judéo-chrétien depuis la fin du Moyen Âge. D'autre part, une aliénation temporelle provoque une amnésie sur le parcours politique des empires médiévaux sahariens et sahéliens dans l'expansion de l'islam en Afrique et la relecture de l'histoire de l'humanité. Mais de la Mecque à Jérusalem, le centre du monde a toujours été invariablement placé dans la péninsule arabique, si bien que l'Orient précède l'Occident dans toutes les trois religions révélées. C'est ce que révèle le Coran, 3-96 et 97, en ces termes : « Le premier temple élevé pour les hommes est celui de Bakka¹. C'est une bénédiction et une lumière pour l'humanité (96). Terre de miracles et de signes sacrés, c'est en même temps l'oratoire d'Abraham. Quiconque y pénètre, éprouvera une sécurité parfaite. Y accomplir le pèlerinage est une obligation envers Allah pour quiconque en a la possibilité. Quant aux infidèles, qu'importe ? Allah peut se passer de l'univers (97) ».

Ce double handicap spatio-temporel sert aujourd'hui de lit à la sous-culture dominante judéo-chrétienne qui diffuse des idées reçues conçues par des ordres religieux de nature franc-maçonique. En Afrique et dans les pays arabes, elle manipule toute institution républicaine ou royaliste pour servir sa vision laïciste de l'État² et ses intérêts essentiellement égoïstes. Ainsi, le caractère fétichiste de la prétentieuse scientificité de la sous-culture judéo-chrétienne tend à dévaloriser toute valeur qui ne correspondrait pas à un standard, une norme, un coût, voire un goût, considéré comme universel. Quand il est bel et bien fondé localement sur l'exclusion internationale selon des critères statistiques peu fiables établis sur l'accumulation névrotique du capital, réel et symbolique.

Sous tous les cieux et à toutes les époques, rien en ce bas monde des hommes n'échappe à Allah (SWT), le Créateur, le Pourvoyeur, le Savant, le Puissant, le Généreux. Ainsi, tout combat politique ou économique a nécessairement une dimension religieuse parce qu'il repose sur un appel, une confiance en soi et aux autres, donc un acte de foi. C'est bien le degré de sincérité spirituelle qui fait toute la différence entre les hommes et leurs constructions institutionnelles dans tous les secteurs d'activité. Malgré la foi chrétienne des empereurs d'Abyssinie (Éthiopie), les premiers musulmans persécutés à la Mecque trouveront refuge sur cette terre d'Afrique en 615 et 617. Certains rejoindront plus tard le Prophète Muhammad (PSL) à Médine en 622, date de l'Hégire.

Au lieu d'être pris pour des barrières infranchissables, la frange méditerranéenne (Nord), la Mer Rouge (Est), l'océan Indien et la longue façade atlantique (Ouest et Sud), le grand Sahara, la large bande sahélienne, ont été de véritables forces écologiques d'intégration à l'échelle de tout le continent africain. Les principaux axes commerciaux du Xe au XVIe siècles ont fait de ces repères naturels des ports d'attache qui reliaient leurs activités économiques à travers la densité d'un réseau interurbain qui a fait œuvre de civilisation citadine bien connectée à la Mecque via Le Caire, Tunis, Marrakech, Awdaghust, Tombouctou, Djenné, Gao, Dongola (Nubie), etc.

La langue arabe a acquis droit de cité comme langue de communication commerciale la plus parlée. Ce qui est attesté au niveau linguistique par un stock lexical d'emprunt de nombreuses langues africaines (swahili, haoussa, mandingue, peulh) à l'arabe pour au moins un quart de leur vocabulaire et de l'arabe à certaines langues africaines, notamment éthiopienne. Les liens de sang ont été constitués par le mariage mixte et de nombreuses communautés arabo-berbères / sud-sahariennes sont transfrontalières comme celle des Touaregs. Il faut aussi se rappeler que pour des raisons géographiques, 72 % de la superficie des pays arabes se situe en Afrique, et que pour des raisons culturelles et religieuses, les 2/3 des Africains sont musulmans, fait exceptionnel au monde.

Ces données géostratégiques par cités, marchés et gîtes d'étape ont servi de socle identitaire aux peuples dits sahariens ou sahéliens par des mariages mixtes et

sous la bannière d'une islamisation en douceur. Au-delà des différenciations territoriales et ethniques, les vicissitudes des mutations politiques ont imposé ici et là des États et régimes constitutionnels plus ou moins éphémères. La véritable connaissance de ces organisations publiques arabes et africaines s'est diluée dans la socialisation des générations jusqu'à faire perdre la mémoire de leur appellation ou à les sublimer sous forme de mythe fondateur. Seul est demeuré fortement en terrain ouvert l'empreinte du processus séculaire d'expansion de l'islam qui a permis d'effacer nombre de clivages socioculturels.

Comme force politique et projet de civilisation moderne, le prosélytisme islamique a continué sa progression avec l'élaboration de nouveaux instruments qu'il opposera à la concurrence de la culture occidentale et chrétienne dominante. L'environnement local, national et international connaissant de très rapides changements, plus ou moins agressifs, les dynamiques sociales, culturelles et politiques des relations arabo-africaines ont été, de gré ou de force, engagées dans une autre recomposition de leurs capacités. L'objectif est d'anticiper, d'assumer ou de prévenir la dérive ambiante qui tend à leur assigner la dernière place du monde malgré la surexploitation en cours de leurs multiples ressources primaires.

Avec toutes nos réserves sur sa lecture statistique et squelettique des relations internationales par pays, le Rapport mondial sur le développement humain 2003 classe la plupart des pays arabes dans la moyenne indiciaire tout en notant que l'Afrique subsaharienne « reste en retard, stagnant dans presque tous les domaines. La croissance économique par habitant y est négligeable ou insignifiante, l'extrême pauvreté touche la moitié des Africains, et la faim un tiers d'entre eux, tandis qu'un sixième environ des enfants meurent avant l'âge de cinq ans. La situation est la même qu'il y a dix ans³. »

Pour sa part, le prospectiviste marocain, Mahdi Elmandjra dresse un sévère tableau des conditions de vie de l'actuelle umma du Prophète Muhammad (PSL) :

Sur le plan mondial, le monde musulman est le plus pauvre, le moins alphabétisé, le plus dépendant sur le plan alimentaire, dont le taux d'espérance de vie est le plus bas, qui investit le moins dans la recherche scientifique, qui publie le moins de livres par tête d'habitant, qui lit le moins, dont la créativité est une des plus faibles, dont l'innovation est presque inexistante, où la participation de la population est la plus réduite, où l'abus des libertés publiques et des droits de l'homme est des plus flagrants, où la femme dispose de moins de liberté, où la corruption est la plus répandue, qui subit le plus de pertes humaines à cause des conflits internes car il est le plus divisé, qui souffre le plus des inégalités des rapports Nord-Sud, et qui fait face à la plus grande campagne organisée par les médias occidentaux contre ses valeurs culturelles et spirituelles. C'est aussi celui qui achète le plus d'armes par tête d'habitant et en même temps celui dont les dépôts à l'étranger sont supérieurs à sa dette internationale. Voici toute une réalité crue qui devrait donner à réfléchir et à se préoccuper de l'avenir.⁴

L'Afrique du Nord dans le commerce transsaharien des esclaves et l'islamisation en Afrique de l'Ouest et du Centre (Sahel)

La conversion à l'islam de l'élite du « Bilad as Sudan (Pays des Noirs) », selon les historiens arabes du XI^e siècle, est le résultat culturel de relations économiques transsahariennes bâties sur des intérêts réciproques de ces deux peuples. En effet, les marchands arabes et berbères étaient intéressés à l'or du Bambuk et du Bouré et aux esclaves. La poussée croissante des Arabes et des Berbères vers le sud a ainsi mis en relation l'État Sanhaja d'Aoudagost avec les États voisins du Tekrour et du Wagadu / Ghana dès le VIII^e siècle. En échange, le Ghana recevait du sel, des dattes, des armes, des bijoux et aussi l'islam.

Par l'axe maghrébin et les pistes sahariennes, la religion musulmane a régulièrement progressé de manière constante et fluide dans le Bilad as Sudan, porté par des marchands caravaniers, au gré du développement des voies commerciales qui ont fait la prospérité de toute l'époque. Le Sahel ouest-africain a donc très tôt connu l'islamisation à la cour soninké des Empereurs du Wagadu (700-1075). Kunbi Saleh comportait tout un quartier musulman, avec plusieurs mosquées, avant que cette capitale citée du Ghana ne fut détruite par les Almoravides marocains en 1076.

À l'apogée de l'Empire du Mali, Kankou Moussa Keita fit son fameux pèlerinage à la Mecque, via Le Caire, en 1325 et 1326. À son retour, il rehaussa le prestige intellectuel de la cité de Tombouctou par la réalisation de la mosquée de Djingaréïber. Il introduisit le style architectural soudano-sahélien à Niani, la Capitale. Commerçants animistes devenus activistes religieux musulmans, les Mandingues diffuseront ainsi l'islam auprès des Haussa et d'autres peuples de la sous-région. Sous le règne d'Askia Al Hadj Muhammad Touré (1493-1528), représentant du khalifat de la Mecque, suite à son pèlerinage, l'islamisation du Soudan occidental était donnée comme une réussite politique. Le géographe Andalou, Al Bakri, rapporte qu'une copie du Coran faisait partie de la cérémonie d'intronisation du tout nouveau souverain dans l'Empire Songhaï.

L'islam des princes du Bilad as Sudan, entouré de conseillers venus d'outre Sahara, entretenait des relations suivies avec les voisins du Maghreb et les Arabes du Moyen-Orient (envoi d'ambassades au Maroc, pèlerinage à la Mecque via Le Caire, représentation du khalifat). Par ailleurs, l'islamisation des peuples au Sud du Sahara empruntait des modes de propagation plus libérateurs comme l'intégration sociale des esclaves en opposition doctrinaire à la mise en captivité des musulmans ou l'autorisation de l'intermariage entre des communautés hostiles à cette pratique pour des raisons occultes.

Depuis, le déclin des échanges transsahariens au profit du négoce maritime s'amorça avec l'implantation chrétienne des marchands européens (hollandais, portugais, anglais et français) sur la côte atlantique à la fin du XVI^e siècle. De manière violente, elle se poursuivra les siècles suivants sous forme armée par la

déportation massive des esclaves africains en Amérique puis par la colonisation directe de tout le continent par les militaires occidentaux.

Aux XVIII^e et XIX^e siècles, la régénération islamique en Afrique de l'Ouest sera l'œuvre des Peuls du Macina et du Fouta Toro. Sékou Amadou Boubou Barry instituera l'islam comme religion d'État dans le Macina. Il entreprendra une réforme foncière inédite à ce jour dans la gestion des pâturages. En ce qui les concerne, les Peuls du Nord du Nigeria continueront l'œuvre d'islamisation auprès des populations du Sud (Yoruba, Adamawa) au XVIII^e siècle. Jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle, l'islamisation en Afrique, de l'Ouest et du Centre s'était effectuée en douceur sous l'influence de la confrérie soufie qadriyya (Irak) dont dérive la tijaniyya (Algérie).

Véritable force de mobilisation dans les relations entre les Arabes et les Africains à toutes les époques, l'islam, sous la forme contemporaine de ces confréries soufies, a servi de cadre de rapprochement interethnique et de bouclier dans la lutte contre la colonisation. La fraternité musulmane de ces diverses identités culturelles et raciales s'est laborieusement construite au sein de la communauté de destin de la patrie religieuse que représente l'idéal nationaliste et pacificateur de la Umma, une et indivise. Ce projet politique de toute la nation musulmane, depuis l'hégire à Médine, connaît aujourd'hui des épreuves si complexes qu'elles semblent presque insurmontables pour le peuple universel de Muhammad (PSL).

Proximité géographique, religieuse et culturelle de la Péninsule arabique et islamisation de la Corne de l'Afrique

Malgré les difficultés de navigation en mer rouge, l'ouverture des routes maritimes entre le Yémen et la côte orientale de l'Afrique a permis d'accéder aux deux pôles migratoires du Soudan, par le Nil, et de la Nubie, tous deux sous influence chrétienne et copte. Avant l'hégire à Médine (ex Yathrib), le Prophète Muhammad (PSL) conseilla en 615 plusieurs de ses disciples, dont une de ses filles (Reguia), de fuir en Abyssinie (Éthiopie) auprès du Négus chrétien en raison de la solidarité des « Gens du Livre »⁵.

L'arrivée de l'islam sur ces nouvelles terres africaines, au contact des marchands et les nouveaux migrants, marque à la fois l'unité et l'expansion du monde arabe. Le dar al-islam (pays de l'islam) s'est principalement établi dans l'Est du Soudan tandis que le dar al-harb (pays de la guerre) s'implanta dans le Sud du Soudan et l'Abyssinie.

De nombreux traités et pactes de non-agression tenteront de gérer cette zone de coexistence religieuse, de conflits et d'opportunités marchandes (mines d'or, ports, caravanes, esclaves) pendant plusieurs siècles. Les entrées de l'islam par la mer rouge, l'Égypte et le Nord-Ouest du continent ont néanmoins permis d'établir à double sens des liaisons durables avec la Corne de l'Afrique, très proche de l'objectif religieux, politique et économique qu'est la Mecque.

Navigateurs marchands d'Arabie et islamisation de la côte orientale de l'Afrique

Les contacts existaient avec les Arabes sur la côte orientale de l'Afrique bien avant l'islamisation et Mogadiscio a été fondé en 950 par des immigrants musulmans qui se disaient fidèles de Zayd ibn Ali.

L'islamisation de la côte orientale de l'Afrique consacre en particulier les voies par lesquelles des systèmes socioculturels si différents réagissent à un même facteur d'influence externe, à un même modèle d'assimilation culturelle, depuis les nomades somaliens jusqu'à leurs voisins agriculteurs au Nord du Kenya, les Bantous du Nord-Est. La conversion à l'islam des ethnies christianisées Galla et Zayla en est une illustration dès le IX^e siècle.

Là aussi, les comptoirs commerciaux ont servi de lieu de prosélytisme islamique aux commerçants arabes et persans. Proche de l'arabe, la langue swahili en a été le principal vecteur linguistique.

Epiphénomène islamique au Malawi, mais forte implantation en Tanzanie, sur la côte orientale, à Dar es Salam (pays de la paix). Bagamoyo est sous influence musulmane depuis le khalifat de Omar Ibn Al-Khattab. Avec les marchands de l'océan Indien, les côtes orientales de la Tanzanie sont devenues partie intégrale du Dar al-Islam dès le XIII^e siècle.

Contraintes écologiques à la diffusion de l'islam

Dans une très large mesure, l'Afrique du Sud et la zone des forêts de la façade atlantique sont demeurées hors de la vague d'islamisation qui a traversé tout le continent sur plusieurs siècles. Pour des raisons de contrainte écologique, le lent et pacifique processus d'islamisation s'est heurtée à la barrière naturelle que constituait la densité des forêts équatoriales.

Il a fallu l'arrivée des colonies de peuplement européennes et de leurs auxiliaires marchands d'Asie en Afrique du Sud pour que l'islamisation des Africains s'amorce durablement à travers les timides actions de prosélytisme de la communauté indienne.

Actualité des relations arabo-africaines

Par sa position géographique intermédiaire privilégiée, l'islam inscrit ses frontières sur trois continents : l'Asie, l'Afrique et même l'Europe. Dans un tel facteur d'intégration tricontinentale, les différences socioculturelles se fondent dans une dimension spirituelle plus durable.

Fondements du panarabisme et du panafricanisme : identités culturelles et lutte de libération nationale

Bien que la langue de révélation du Coran soit l'arabe, que le Prophète Muhammad (PSL) fut arabe, de même que le premier noyau porteur de l'islam, la confu-

sion entre arabe et musulman naît de la fâcheuse tendance interne et externe à ne considérer cette ethnie que sous l'angle de la religion. C'est ainsi qu'en réaction à la domination de l'Occident chrétien, le syncrétisme du réformisme nationaliste sera aussi islamique après la conquête de l'Arabie par les Ottomans. En dépit de leurs profondes différences, les Égyptiens Muhammad Abduh (1849-1905), Hassan al-Banna (1906-1949) et Jamâl Abdel-Naser, à partir de 1954, s'inscrivent dans le même courant de socialisation et d'unification populaire panarabe qui a fait école religieuse et politique à l'adresse des couches moyennes et pauvres.

En ce qui concerne le panafricanisme, le projet est né sur le continent américain, comme un rêve de retour à la mère patrie africaine, par d'illustres figures comme celle de Sylvester William, natif de Trinidad, qui a organisé la première conférence du mouvement à Londres en 1900. Il sera suivi de Burghart Du Bois, de l'Association américaine pour le progrès des gens de couleur (NAACP), qui a lancé le premier congrès panafricain à Paris en 1919. Pour des raisons doctrinaires, Du Bois s'opposera à Marcus Garvey lors du 4e congrès à New York en 1927. George Padmore, un autre natif de Trinidad, fit adopter, au 5e congrès à Manchester en 1945, un manifeste prémonitoire proclamant « Peuples colonisés et assujettis du monde, unissez-vous ».

C'est finalement en Indonésie, à Bandung, en avril 1955, que vingt-quatre États d'Afrique et d'Asie, dont treize musulmans, se réunissent pour jeter, dans la coexistence pacifique, les bases politiques du pan-orientalisme, précurseur du tiers-mondisme. Ce mouvement anticolonialiste des pays non alignés sur les blocs est ou ouest de la période de la guerre froide va bien au-delà de la solidarité religieuse du panislamisme. En effet, l'islam n'est pas tout l'Orient bien que l'unité de l'Orient passe en partie par la dernière religion révélée.

Sous la pression de l'impérialisme européen, les pays arabes et africains ont affronté le même adversaire et coopéré pour renforcer la politique de non-alignement, résister aux traités militaires et refuser la politique d'hégémonie et d'influence. Ce sentiment de sort commun a été à la base de la rencontre des mouvements de libération arabe et africaine fortement soutenue en armes par l'Égypte, après la révolution de juillet 1952. Même si par la suite, le panafricanisme a parfois remplacé le panarabisme sur le continent, cette communauté de destin se manifeste par rapport à Israël avec l'inexistence de relations diplomatiques complètes entre ce pays et la majorité des États africains.

Coopération et intégrations sous-régionales et continentales

Les relations de coopération sont surtout bilatérales entre les pays du Maghreb et les autres pays au Sud du Sahara. Elles se manifestent par l'ouverture respective d'ambassades, les rencontres de délégations, la signature d'accords et de conventions, le maintien du dialogue politique à travers les Commissions mixtes. D'un

pays à l'autre, la tenue plus ou moins régulière de ces instances techniques permet de faire périodiquement le point d'exécution et de suivi des recommandations.

En dépit de la volonté politique exprimée par les plus hautes autorités, le développement de cette forme de coopération bilatérale se heurte le plus souvent au manque de financement des programmes élaborés et les résultats escomptés sont rarement atteints. Les nombreux domaines d'intervention sectorielle sont néanmoins diversement couverts : commerce, finance, ressources minières et industrie, agriculture et élevage, éducation, santé publique, énergie et ressources hydrauliques, transports et télécommunications, émigration, coopération militaire et en matière de sécurité, tourisme et artisanat, coopération culturelle, sociale, technique et scientifique.

Au niveau multilatéral et malgré la tendance à la prolifération des organisations sous-régionales, la difficulté d'établir des liens institutionnels transversaux et durables est partagée par presque tous les pays africains pour des raisons essentiellement budgétaires. Elle est mise en évidence par le non-paiement des cotisations par les pays membres des multiples institutions panafricaines, régionales et sous-régionales.

Cependant, des organisations comme l'OUA, la Ligue arabe, l'Organisation de la conférence islamique, la Banque arabe pour le développement économique en Afrique (BADEA), la Banque islamique de développement et la commission économique pour l'Afrique (CEA), etc. sont apparues indispensables dans la construction des relations arabo-africaines.

L'ex Organisation de l'unité africaine (OUA)

À ses débuts, l'Organisation de l'unité africaine (OUA) était plutôt une ligue grâce à la cohésion de la pensée africaine à travers le cadre régulateur de plusieurs rencontres depuis 1955 jusqu'à la conférence de fondation tenue à Addis-Abeba en mai 1963. L'OUA est née comme un substitut aux petites unions africaines incapables de faire face aux grands défis de l'époque, notamment la lutte anticolonialiste pour l'indépendance totale du continent.

L'unité, la solidarité, la cohésion et la coopération étaient les idéaux des « pères fondateurs » et de la première génération des panafricanistes selon le principe de l'intangibilité des frontières héritées de la Balkanisation.

L'OUA a effectivement assuré de son soutien politique constant les luttes héroïques menées par tous les peuples sous domination coloniale et conduit à la libération totale du continent. En cela, l'organisation panafricaine a gagné en crédibilité en contribuant au combat pour l'indépendance politique, la dignité humaine et l'émancipation économique de nombreuses communautés à travers le monde. C'est ainsi que dans leurs relations parfois contrastées avec l'organisation, les pays de l'Afrique du Nord vont accueillir plusieurs sommets de chefs d'État de l'Organisation de l'unité africaine au Caire, en 1964 et 1993, en Algérie en 1968 et

1999, au Maroc en 1972 et en Libye en 1999. En revanche, le conflit du Sahara occidental amènera le Maroc à prendre ses distances avec l'OUA qui défendait des positions anticolonialistes, même chez ses propres membres.

Le Plan de Lagos (1980) et le Traité d'Abuja (1991) envisageront la mise en place définitive de la Communauté économique africaine (CEA) à l'horizon 2025 par la création et le renforcement des Communautés économiques sous-régionales et régionales en Afrique de l'Ouest (CDEAO) en 1975, en Afrique centrale (CEAC) en 1982, en Afrique australe et orientale (COMESSA) en 1981, en Afrique australe (SADEC) en 1991, en Afrique du Nord, l'Union du Maghreb arabe (UMA) en 1989 et dans le Sahel et le Sahara, la Communauté des États sahélo-sahariens. Diverses institutions de proximité pour l'intégration économique, monétaire, judiciaire, sous-régionale et de grandes organisations transversales à caractère écologique émergeront avec des résultats assez mitigés. L'objectif ultime de ce processus est de réaliser la « Fédération des États-Unis d'Afrique ».

Cependant, pour transcender les différences culturelles, idéologiques, ethniques et nationalistes sur le continent, l'OUA n'a pas toujours été à la hauteur des idéaux fondateurs qui sont toujours des défis, à la fois politique et économique, à relever par des capacités organisationnelles africaines. Face à la pression hégémonique des blocs internationaux, l'OUA n'a pas été capable de relever les défis économiques. Sur le continent, les conflits sécuritaires et politiques ont également augmenté, de même que la pauvreté et les maladies.

Malgré ses insuffisances, l'OUA est demeurée le pôle de référence unique pour donner à l'ensemble de l'Afrique une voix dont l'autorité était recherchée à l'échelle du continent et du monde. Une mission de représentation qu'elle a bien remplie mais qui est arrivée à terme avec les enjeux de la nouvelle mondialisation, les engagements à tenir pour améliorer les conditions de vie générale en Afrique, face la démultiplication des attentes des peuples et à leur exacerbation sous forme de conflits meurtriers de masse.

L'Union africaine (UA)

Si l'ex OUA a contribué à la décolonisation complète du continent, il revient désormais à la nouvelle Union africaine (UA) de gagner le combat interne de l'épanouissement politique et économique, social et culturel de tous les peuples africains dont la majorité est reliée à la sécurité et à la paix. Le défi de l'exercice démocratique du pouvoir, les multiples conflits armés, la lourde charge des dettes publiques, le recul des exportations africaines, les maladies, les problèmes des réfugiés, de la pauvreté, de la famine, de la sécheresse et de la faiblesse de la protection sanitaire sont parmi les enjeux à relever par cette dernière née des organisations africaines.

Pour y faire face, l'UA s'est généreusement dotée de nombreux objectifs, instruments juridiques et politiques dont la satisfaction est aussi complexe que les

situations qui les génèrent pays par pays au regard des exigences, des priorités et des urgences. À partir de l'objectif principal d'unité et de solidarité, le respect de la souveraineté, de l'intégrité territoriale et de l'indépendance des États membres doit composer, dans le sens de la coopération internationale, avec l'intégration socio-économique et les positions communes à adopter sur les questions d'intérêt.

Par ailleurs, la paix, la sécurité et la stabilité sont devenus des buts incontournables dans un contexte continental de conflits internes mettant en évidence la nécessité d'appliquer la Charte africaine des Droits de l'Homme et des Peuples. Comment atteindre cet objectif sans le recours systématique aux principes et institutions démocratiques sur la base d'une large participation populaire et la bonne gouvernance des leaders ? Le Conseil de paix et de sécurité est chargé d'établir le diagnostic des conflits pour mieux les prévenir. Les résultats ne seront atteints que si les objectifs de développement durable sont concrètement vécus aux niveaux économique, social et culturel par l'ensemble des Africains.

Ce qui passe nécessairement par la coopération au sein de Communautés économiques régionales et sous-régionales qui stimuleraient les échanges entre Africains. Pour élargir la part insignifiante de l'Afrique dans le commerce mondial, l'axe du partenariat s'impose à toutes les échelles de contractualisation des rapports équilibrés. L'UA doit être le maître d'ouvrage de la complémentarité et de la coordination économique entre les États, les entrepreneurs privés et la société civile du continent pour qu'ils jouent pleinement leur rôle de citoyen dans le développement et la hausse du niveau de vie des peuples africains.

Dans le respect du principe de l'intangibilité des frontières acquises à l'indépendance, une vigoureuse politique de défense commune est à construire pour peser directement dans le règlement pacifique des conflits et interdire de recourir à l'usage de la force entre les États membres de l'UA. Toutefois, la non-ingérence d'un État dans les affaires intérieures d'un autre doit être entendue comme un droit d'intervention de l'UA que peut solliciter un État en cas de génocide, de crime de guerre et de violation flagrante des droits de l'homme.

Selon les principes de l'État de droit, des droits de l'homme et de la bonne gouvernance promus par l'UA, l'égalité hommes-femmes, la justice sociale, le respect de la vie humaine et la lutte contre les impunités, les assassinats, le terrorisme, la subversion et les changements inconstitutionnels de gouvernement sont indispensables à la sauvegarde de la coexistence pacifique et de dépendance collective.

Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD)

L'initiative des chefs d'État de l'Afrique du Sud, de l'Algérie, de l'Égypte, du Nigeria et du Sénégal, connue sous le nom de Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD), a eu l'avantage médiatique de focaliser l'attention de l'opinion publique internationale sur cette approche néolibérale de relance des

relations du continent avec les pays industrialisés, notamment le G8. Tout comme l'UA, elle gagnerait à être mieux connue des populations africaines et soumises à l'éclairage critique de l'intelligentsia.

Pour le NEPAD, « le développement ne peut se réaliser en l'absence d'une démocratie véritable, du respect des droits de l'homme, de la paix et de la bonne gouvernance » politique et économique. À ce titre institutionnel, les programmes de renforcement des capacités mettent l'accent sur l'amélioration des services administratifs publics, la surveillance parlementaire, la promotion de processus décisionnels participatifs et les réformes judiciaires.

Au niveau économique, la priorité est donnée au renforcement de la gestion des finances publiques et de la reddition des comptes, à la protection de l'intégrité des systèmes monétaires et financiers, à l'amélioration des systèmes de comptabilité et de vérification et à la définition d'un cadre de gouvernance des entreprises.

En le saisissant comme une opportunité pour sortir l'Afrique de ses impasses récurrentes, le NEPAD se positionne face aux pays industrialisés dans une certaine ambiguïté entre le combat pour l'accès au marché international et la dépendance à l'Aide publique au développement (APD). Il est à noter que les institutions économiques internationales donatrices de l'APD se conforment essentiellement aux concepts et aux valeurs de l'Occident pour imposer des conditionnalités aux États africains. Les multinationales industrielles du Nord réussissent le plus souvent à transformer les objectifs sociaux du Sud en problèmes commerciaux, les vidant ainsi de leur substance par la politique des dons et des crédits.

Le NEPAD est plutôt attendu pour annuler la dette, assurer l'autofinancement par la mobilisation de l'épargne domestique, sortir de la logique de la culture de la dépendance, au sens propre et figuré, lutter contre la dégradation de l'environnement, favoriser l'équipement des producteurs et réussir l'intégration économique à tous les niveaux (local, sous-régional et régional) afin que l'Afrique occupe une place honorable dans le commerce mondial. Dans ce contexte, la Commission économique pour l'Afrique, les organisations régionales et infrarégionales et d'autres institutions et organisations africaines compétentes seront mieux invitées à offrir au NEPAD des programmes d'assistance technique.

Prospective des relations arabo-africaines

La prospective des relations arabo-africaines passe aujourd'hui par la projection dans le temps des actions et la prise en compte des inactions de leurs peuples et dirigeants. Tout en profitant d'un riche passé et d'un timide présent, ce qui se prépare volontairement et se réalise effectivement sera le seul facteur qui mène, dans la diversité, à l'unité de la umma islamique, objectif final des plus pieux, des plus nobles auprès de Dieu, le seul à connaître l'inconnu. Parce que l'islam s'inscrit

à la fois dans le temporel et l'intemporel, l'exploration de ce futur panafricain est plurielle et ouverte à la dynamique du changement qui caractérise notre époque.

La connaissance, la science et la créativité technologique ont un rôle novateur fondamental à jouer dans la lisibilité de ces horizons arabo-africains dont la maîtrise est un défi à l'homme, le croyant aussi bien que l'athée. En tant que force de changement et d'innovation en constante augmentation (plus du 1/5e de la population mondiale en 2020), le renouveau de l'islam sera de la recherche endogène (Ijtihad), et non celui de l'islam des imitations extérieures. Cette dimension religieuse est déjà l'aspect le plus politique et le plus déterminant en Afrique dans la définition locale des rapports, est-ouest et nord-sud, en pleine crise éthique et morale, avec moins de 20 % des populations du globe qui possèdent plus de 80 % des richesses matérielles.

Pour des raisons de valeur culturelle et religieuse, de performance intellectuelle et technologique, l'intégration économique et la construction de grands ensembles politiques apparaissent comme les deux seules portes d'entrée honorable dans le XXIe siècle des laissés pour compte humanitaires du développement que sont les Arabes et les Africains.

Vision prospective partagée et défi de la connaissance, de la science et de la créativité

Au-delà de l'émotivité dans les relations arabo-africaines, du socle unitaire de l'arabité et de l'islam, il faut engager la dynamique prospective de ces liens sur des intérêts communs et les bénéfices réciproques par une définition claire des objectifs et une forte capacité de coordination dans leur mise en œuvre et suivi. Ce qui repose essentiellement sur la mobilisation qualitative des ressources humaines, le capital de tolérance religieuse des musulmans en Afrique et la vitesse continue de diffusion pacifique de l'islam dans le monde.

De nos jours, la vision stratégique des relations arabo-africaines passerait par :

- l'investissement sous forme de projets conjoint ou unilatéral ;
- les aides techniques dans divers domaines socio-éducatifs et culturels ;
- l'appel islamique et la création d'institutions solidaires bénévoles ;
- la dynamisation des institutions de coopération ;
- l'activation du secteur privé et commercial.

Dans cette perspective, les différents centres de recherche et l'Institut culturel afro-arabe dont le siège est à Bamako sont à promouvoir.

Conclusion

Pour des raisons géographiques, culturelles, économiques et politiques, l'Afrique du Nord et les Pays au Sud du Sahara sont tenus d'actualiser et d'approfondir leurs relations en ce début du XXI^e siècle. Un tel investissement sur le futur, à la fois oriental et africain, suppose une volonté politique d'équilibrer leurs relations internationales dominées par l'Occident sous le vieux manteau rapiécé de la mondialisation judéo-chrétienne. Ceci exige de développer à long terme une gestion académique, scientifique, économique et culturelle des ressources en langues africaines, notamment arabe, première langue internationale du continent depuis l'époque des empires médiévaux et langue perspicace selon le Coran, 26-195 « en claire langue arabe ».

C'est la misère spirituelle qui met aujourd'hui en évidence la pauvreté matérielle des relations arabo-africaines, très riches en ressources humaines et naturelles. Le manque de foi et de sincérité conduit en conséquence à une crise identitaire, individuelle et collective, qui fait perdre à toute volonté sa dernière crédibilité lorsque l'homme perd pied avec lui-même. À force de vendre son âme au diable, celui-ci confisque les opportunités de réaction des citoyens par des artifices populistes, des dogmes intellectualistes et des fétiches de la science. Ces idées reçues, naïves et enracinées, sont d'autant plus redoutables qu'elles font de l'homme l'esclave d'une connaissance inutile, autre ignorance, qui a la prétention de se passer de l'incontournable autorité de La Source Divine.

En d'autres termes, les catégories morales de bénédiction et de malédiction, qui ne sont pas nécessairement opératoires dans un champ politique républicain et laïc, prennent ici une grande valeur de principe dans la société civile. La bénédiction est ce qui s'arrache, par des actes matériels et immatériels, notamment la prière, dans l'austérité de l'épreuve humaine et c'est bien elle, et elle seule, qui ennoblit celui ou celle qui la porte. Au contraire, la malédiction est vécue comme la mort d'un vivant qui continue à errer jusqu'à son terme biologique, il a ainsi tous les risques d'en faire subir les conséquences néfastes à sa progéniture. C'est à la bénédiction que les griots du Mandé font référence pour donner un titre social, un patronyme, dès lors ouvert au défi que les hommes se lancent dans leur prétention millénaire à se faire reconnaître par eux-mêmes.

Les pays arabes et africains doivent impérativement retourner à Dieu et actualiser dans la tolérance leurs relations séculaires avec tous les pays musulmans et du monde, aux niveaux commercial, industriel et culturel afin de combler le déficit scientifique et technologique préjudiciable à leur existence honorable au XX^e siècle. Les pays arabes et africains étant indissociables de l'islam, dans son ouverture à l'universel, sa culture de la tolérance et son respect de la pluralité des choix identitaires, il y a lieu de retenir cette prospective sociologique du Coran, 49-13 : « Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus pour que vous vous entre connaissiez. Le

plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux. Allah est certes Omniscient et Grand Connaisseur».

Notes

1. Bakka désigne l'esplanade où la Ka'ba est construite par Ibrahim à Makka, la vallée tout entière (La Mecque).
2. « Ce qui a fait de l'Etat un enfer, c'est que l'homme a voulu en faire un paradis » disait fort à propos le poète Hölderlin.
3. *Rapport Mondial sur le Développement Humain* 2003, Ed : PNUD/ ECONOMICA, Paris, pp. 37.
4. *Futurs du Monde Islamique : nécessités, réalités et horizons*, Ed .@ Oumma. Com, janvier 2001.
5. Un hadith authentifié rapporte que Ja'far Ben Abi Taleb, lors de son émigration en Abyssinie avec ses compagnons, récita la sourate « Marie » devant le Négus, en présence de ses patriarches et moines, et ceux-ci se mirent à pleurer en l'écoutant. Et lorsque le Négus mourut, le Prophète – qu'Allah le bénisse et le salue – annonça sa mort à ses compagnons et leur dit : « Un de vos compagnons en Abyssinie vient de mourir. Priez pour lui. » Il sortit dans le désert, rangea les fidèles et firent ensemble la prière funéraire sur le Négus (Ibn Kathir, *L'interprétation du Coran*, Ed. Dar El Fikr, Beyrouth, 1998, Vol. 1, pp 466).

Références

- Abdullah Yusuf Ali, 1997, *The Holy Qur'an*, Text, Translation and commentary, American Trust Company, USA.
- Abu Ameenah Bilal Philips, 1995, *The Evolution of Fiqh* (Islamic Laws & The Madh-habs), International Islamic Publishing House, Riyadh.
- Al Hodaybi, Samir, 1998, *Université du Caire / CCAA, Colloque sur les relations arabo-africaines, Caire*, Ed. Association Mondiale de l'Appel Islamique.
- Amadou Tamba Doumbia, 1997, *La réforme en Islam, Le cas du Wahhabisme au Mali*, INALCO, Section des Etudes Mandingues, Paris.
- Bâ, Adam Konaré, 1977, « Sonni Ali Ber », *Etudes nigériennes* n.40, Institut de Recherches en Sciences Humaines, Niamey.
- Cuoq, Joseph, 1984, *Histoire de l'Islamisation de l'Afrique de l'Ouest*, Ed; Geuthner, Paris.
- Ibn Kathir, 1998, *L'interprétation du Coran*, Ed. Dar El Fikr, Beyrouth, 6 Volumes.
- Mahdi Elmandjra, 2001, *Futurs du Monde Islamique : nécessités, réalités et horizons*, Conférence, Oumma.com, janvier.
- Kamel, Mahmoud, 1977, *L'Arabisme, Fondement Socio – Politique des Relations Internationales Panarabes*, Ed. Organisation Egyptienne Générale du Livre.
- Lewis, L.M., 1966, *Islam in Tropical Africa*, Second Edition, Indiana University Press, IAI, Bloomington and London.
- Nicola, Guy, 1957, *Dynamique de l'Islam au Sud du Sahara*, Publications Orientalistes de France, INALCO, Paris.
- Son Excellence, Almamoun Baba Lamine Keïta, Union africaine, Caire, 2003.

Les gnaouas du Maroc, itinéraire : Tombouctou–Mogador

Mohamed Gheris

Les gnaouas, pratiquants ou passionnés, entendent la vie comme un infini moment appel à la délivrance de la souffrance existentielle, une médiation continue sur la spiritualité qui régit la relation à soi et à l'autrui, et une diffusion à travers les relations quotidiennes d'un sentiment de détachement, d'entraide et de fraternité : c'est de foi musulmane, pratiquée dans la voie du soufisme et de la spiritualité au Maroc. Ce n'est pas à vendre et c'est sans la moindre rancune.

Ahmed El Harrouz, Artiste-peintre d'Essaouira (juillet 2003).

J. Gracq définissait la ville comme un système sous tension. La ville est un centre de gestion à la fois économique et politique, culturel et religieux, administratif et juridique. Ostrovetsky a qualifié le centre de synthèse spatiale. Les espaces urbains sont des symboles de nostalgie, dépositaires de toutes les temporalités, de courte ou de longue durée. Ils sont traversés par des forces centripètes et centrifuges. Polanyi a qualifié certaines sociétés comme étant encastées. L'économie est incrusté sur le social, le religieux, le ludique... Mais de plus en plus, la ville possède de nombreuses fonctions spécifiques (espaces de résidence, activités commerciales, activités de services...).

La ville d'Essaouira tient sa personnalité à la fois de son passé, de son présent, et de ses ouvertures sur l'avenir. Jadis, centre commercial de première importance servant de relais entre l'Afrique et l'Europe, elle est aujourd'hui à la fois un centre d'activités matérielles et symboliques intenses, mêlées d'une activité

touristique, appelée à se développer dans le futur. Mais beaucoup plus que les alizés qui soufflent en permanence, c'est le côté festif qui forge le mieux l'identité et le statut de cette ville. J. Duvignaud faisait observer que « la fête, éphémère, brise parfois le cours d'une histoire chaque fois particulière. Mais si périssable soit - elle, elle engendre des semences d'idées et de désirs jusque-là inconnus, et qui souvent lui survivent ».

Festival des gnaouas ou non, toujours est-il que des « groupes » de personnes disséminés géographiquement (entre le Maroc, l'Algérie, la Tunisie...) arrivent à inscrire « une conscience collective » à cette cité, au point d'être assimilés à l'image de toute une ville, Essaouira, à travers leur comportement esthétique (danse, transe, médiumnisme ...). Aujourd'hui, Essaouira vit au « rythme » des gnaouas. Leur activité festive est en train de cimenter la ville et de sécréter un enduit social.

Actuellement, plusieurs troupes y sont constituées et certaines ont pu même acquérir une notoriété mondiale. Notre enquête s'est limitée à cinq principales troupes dont nous nous proposons d'étudier le comportement et le mode de fonctionnement. Pour cela, nous étudieront successivement les origines des gnaouas d'Essaouira et leur rapport à l'espace, ensuite nous nous rapprocheront de leurs rites de possession pour en comprendre l'utilité et la portée sociale, et enfin nous évoqueront les conditions d'activité de ces troupes à la lumière d'un rendez-vous désormais important, à savoir le Festival d'Essaouira.

La ville d'Essaouira est située à 350 km au Sud de Casablanca et à 175 km à l'ouest de Marrakech.

La ville est le chef-lieu d'une province de 6335 km² et de près de 433 683 habitants dont 75 437 habitent Essaouira.

La cité est bâtie sur une presqu'île rocheuse qui s'avance dans l'océan atlantique en une suite d'îlots éparpillés sur le littoral.

La rade est abritée par une grande île composée de trois parties insulaires.

L'ancienne ville (médina) est classée Patrimoine universel de l'humanité par l'UNESCO, depuis 2001, grâce à son histoire riche, son rôle fondamental durant plus d'un siècle en tant que port international d'échanges commerciaux reliant le Maroc et l'arrière-pays saharien à l'Europe et au reste du monde, mais aussi au caractère exceptionnel de son architecture et de son urbanisme.

Le site d'Essaouira et ses environs ont connu différentes occupations humaines à travers l'histoire.

Les prospections et recherches archéologiques effectuées dans la région attestent de ces occupations.

Vers le début de notre ère, les marins de Juba II (Roi de Mauritanie tingitane 25 avant JC, 23 après JC), se sont installés sur l'île et y ont établi leurs quartiers et leurs fabriques d'extraction de pourpre, d'où le nom d'îles purpuraires, citées par les historiens gréco-romains.

Si la région fut habituée depuis la préhistoire, l'actuelle cité n'a vu le jour qu'à partir de 1760 par la volonté du sultan alaouite Mohamed Ben Abdallah (1757-1790), qui voulait construire un port commercial sur l'Atlantique, tout près de sa capitale, Marrakech, et d'en faire la plaque tournante du commerce marocain avec l'extérieur.

La construction de la ville, du port et des fortifications fut entamée dès 1760. La main-œuvre était constituée par des hommes des tribus de l'arrière-pays et des captifs européens. Les rues furent conçues droites, pour casser les vents alizés qui soufflent pendant une longue période de l'année sur la ville.

Entourée d'une enceinte avec six imposantes forteresses et plusieurs tours de guet, la médina s'étend sur une trentaine d'hectares repartis en quartiers.

Aux origines des gnaouas

Comme on l'a vu, dès l'antiquité, des contacts fréquents ont existé entre l'Afrique noire et Essaouira (fabrique de pourpre par Juba II). Ces contacts vont se consolider avec l'islamisation de l'Afrique du Nord. D'abord, avec la dynastie almoravide, car au moment où Youssef Ben Tachfine combattait les Espagnols au Nord, Abou Baker continuait de lutter contre le Ghana et atteignait vers 1076 les rives du Sénégal et du Niger.

Ensuite au XII^e siècle, la dynastie almohade va régner sur un empire comprenant tout le Maghreb actuel, l'Andalousie et de vastes régions sud-sahariennes, connues à l'époque sous le nom de Soudan¹. D'ailleurs, le géographe El Bekri dira : « la baie de Mogador constitue un mouillage qui sert de port à toutes les provinces du Souss aux régions du Sud ». C'est pour cette raison que plus tard Mogador portera le surnom de port de Tombouctou.

Depuis les Almoravides, des esclaves noirs furent ramenés d'Afrique Noire. En 1591, les Saadiens, grâce à Ahmed El Mansour vont s'emparer du Touat et du Gourara, et organisèrent une expédition sur Tombouctou. Ce sultan encouragea par ailleurs le développement de plantations de canne à sucre dans le Souss et dans la région de Marrakech et d'Essaouira. On les appela « ganga » du nom de leur tambour. Les gangas vivent toujours dans cette région.

Au XVII^e siècle, le sultan Alaouite Moulay Ismail enrôle dans sa garde personnelle à Mekhnès et dans son armée des centaines de Noirs originaires de Guinée. À la mort de Moulay Ismail, une partie de ses troupes sera envoyée à Essaouira par le sultan Sidi Mohamed Ben Abdallah au moment de la construction de la ville à partir de 1764. D'autre part, pour la construction des fondations et des murailles de la ville, le sultan fit venir du Soudan 500 noirs qui participèrent aux autres travaux. Sur les plans de la ville datant de 1765, on constate le positionnement du quartier des Noirs juste à côté de la kasbah. Jusqu'à nos jours, ils habitent toujours le même quartier. Ils se veulent les descendants de Sidna Bilal, le premier muezzin de l'islam qui a donné son nom à la zaouia Sidna Bilal qui existe toujours à Es-

ssaouira et qui est le seul et unique sanctuaire des gnaouas de tout le Maroc. Ces gnaouas citadins constituent la deuxième vague importante de Noirs implantés à Essaouira après celle des gangua ruraux installés depuis le XVI^e siècle.

À partir de la fin du XVIII^e siècle, Essaouira va mériter son nom de port de Tombouctou. Elle sera le point d'aboutissement des caravanes venant des pays du Sud, caravanes conduites souvent par des Bambaras ou des Bauakher. Elle le restera jusqu'au début du XX^e siècle, avec un ralentissement au début du XIX^e siècle. Il faut aussi noter qu'avec le protectorat français au Maroc, plusieurs tirailleurs sénégalais ont été enrôlés dans l'armée française occupant le Maroc.

La zaouia et l'organisation de l'espace

Essaouira abrite la confrérie des gnaouas. Cette confrérie dispose d'une zaouia (terme qui désigne le sanctuaire et parfois le centre spirituel de la confrérie). Cette zaouia, qui ressemble à une maison traditionnelle avec patio, est située à l'intérieur des remparts du côté de la mer, dans une ruelle qui débouche sur la forteresse de la kasbah appelée skala. Cet espace a été légué aux gnaouas par une riche famille berbère d'Essaouira qui avait à son service des Noirs esclaves ou affranchis. Le fait peut être rapproché de ce qui se faisait en Algérie ou en Tunisie où les gnaouas étaient regroupés dans des demeures léguées par des notables aisés et qui correspondaient aux différentes ethnies présentes dans la ville.

Cette zaouia dispose d'un puits dont l'eau est censée posséder des vertus thérapeutiques et une grande baraka. Elle comporte deux pièces mitoyennes (nous avons visité cette zaouia à deux reprises : la première fois, elle était vide, et la seconde fois, il y avait quelques femmes venant recevoir la baraka) ouvertes sur un patio ; l'une à gauche, réservée aux hommes ou gangas ; l'autre est réservée aux femmes ou aux malades qui pouvaient effectuer des retraites jusqu'à l'amélioration de leur état. À l'étage, il y a des dépendances qui ont été construites au fur et à mesure, et une terrasse donnant sur l'océan. À partir de cette terrasse, on observe que la zaouia est entourée de demeures transformées en hôtels ou maisons d'hôtes appartenant à des Européens².

Beaucoup de personnes pensent que la sacralité du lieu risque d'être entachée. D'une manière générale, la zaouia a toujours disposé d'un moquadem et d'une arifa. Le moquadem était responsable des lieux. Il était choisi par l'ensemble des maîtres musiciens et des adeptes hommes. En accord avec les adeptes, ce moquadem choisissait un assistant. Ensemble, ils se chargeaient du fonctionnement de l'institution. Ils rassemblaient les dons en espèces ou en nature. Ils recevaient les futures voyantes médiumniques.

La zaouia d'Essaouira a aussi été dirigée par une arifa. Ce terme signifie celle qui dispose d'un savoir-faire dans les pratiques rituelles de la confrérie. Généralement, elle est choisie par l'ensemble des gnaouas avec l'accord du moquadem. Elle avait pour tâche de recevoir les femmes qui venaient consulter à la suite d'une

maladie ou en cas d'atteinte par les djins (esprits). Souvent, elle assistait une talaa (voyante médiumnique) ou une chouafa (voyante non médiumnique).

Rites de possession et médiumnisme

La danse de possession ou transe des gnaouas retient de grands rapports avec les chants religieux et mystiques ayant libre cours au Maroc. De ce soufisme populaire sont issus le dikh (invocation de Dieu), le mahd (chants panégyriques), les différents modes de psalmodie de la burda et de la hamsiya (deux poèmes à l'honneur du prophète Mohamed écrits par Al Busayri au XIII^e siècle, ainsi qu'une variante de formes et de styles mystiques cultivés dans les confréries.

Quand Lapassade (1996) évoque le possédé rituel de Bouderbala (saint populaire mystique portant une tunique rapiécée, symbole de son dénuement matériel), il insiste sur le fait que c'est un rite de possession différent du rite soufi de la hadra qui est un culte extatique. De toutes les manières, comme le souligne A. Laassiri, il est difficile de comprendre ou d'analyser le phénomène soufi, sans une pratique soufie³.

Mais devenue un phénomène folk, la musique gnaoua s'est popularisée à travers le monde. Mais la dimension uniquement musicale ne peut à elle seule caractériser les gnaouas. Gnaoua est un terme générique qui rassemble plusieurs aspects de la « culture » gnaoua : la confrérie, l'héritage africain, berbère et arabo-musulman et puis la transe thérapeutique pratiquée dans le cadre du rite de possession (possession par les mlouks ou jnouns) ou lila de derdba.

Les gnaouas, descendants des Noirs venus d'Afrique noire, sont des animateurs traditionnels d'un rite de possession appelé Lila à Essaouira. Au cours de ces rituels, les gnaouas font référence à Bilal, le premier noir converti à l'islam. Cette référence a une fonction symbolique précise : leur fidélité et leur conformité à l'Islam⁴. Elle a aussi une autre fonction : on attribue à Bilal un pouvoir de guérison. Les gnaouas ont donc une activité à la fois sacrée et profane exercée grâce à leurs spectacles sur les places publiques. Dans leur rituel qui dure toute la nuit, il faut séparer deux éléments importants et complémentaires : le rite de possession, et le médiumnisme, la talaa.

Le rite de possession

Il comporte souvent trois phases : la procession dans la ville (laada), la partie profane (huyis), et la partie sacrée (mluks). La cérémonie des gnaouas se passe en l'espace d'une nuit. On la désigne par le terme lila (la nuit). La lila commence par un défilé ou spectacle musical, haut en couleurs, dans la ville, jusqu'à la maison cliente. Cette procession est désignée par les termes laada (coutume) et dakhla (entrée). Les chants se font au son des tambours et des crotales. Cette procession n'est pas propre aux gnaouas.

La partie profane est une série de danses effectuées par les musiciens de la troupe. Ce n'est pas encore la transe, mais un jeu préliminaire. On y évoque Allah, Lalla Fatima, la vie au temps de l'esclavage des Noirs. On prie pour les maalmine des gnaouas et les voyantes, thérapeutes décédées. C'est le moment des kouyous au cours desquels on commence déjà à appeler les mlouks, les esprits processeurs par les chants, accompagnés au gembri (luth à trois cordes) et aux crotales.

La partie sacrée de la lila dans laquelle se fait l'ouverture du rite de possession se déroule vers minuit. On marque une pause et on apporte la tbiqua (plateau) qui contient les encens et les foulards aux couleurs des mlouks (esprits). On invoque le seigneur, le prophète Mohamed, les saints et les mlouks, en brûlant leurs encens, et en chantant leurs devises. Ceci permet de sacraliser les lieux. Les danses de possession peuvent commencer. Certains adeptes vont entrer dans la danse de possession alors que les kerkabat de l'orchestre resteront à leur place de musiciens. Il arrive que l'un d'eux soit pris par son melk et entre en transe. On fait respirer l'encens aux adeptes qui entrent en transe, puis ils sont revêtus de tuniques et de voiles dont la couleur correspond aux mlouks qui se manifestent à cet instant. Les mlouks sont répartis en cohorte ou escouades qu'on classe selon les couleurs qui les caractérisent et selon les noms de leurs chefs (cohorte des Bouhala ou mendiants mystiques guidés par Sidi Abdelkader Jilali, protecteur des pauvres et mendiants, cohorte des Bouderbala ou tunique rapiécée portée par les mystiques errants, cohorte de Sidi Mimoun le Gnaoui ...). On termine par les esprits féminins caractérisés par plusieurs couleurs (le jaune, le violet, le noir...). Elles portent le nom de Lalla Malika, Lalla Mira, Aicha kandicha. Quand les gnaouas invoquent Lalla Aicha, on éteint les lumières et on demande aux jeunes gens et aux enfants de sortir. La prêtresse des gnaouas, possédée par Lalla Aicha prophétise. Elle peut alors être consultée et répond alors par la bouche de son médium en transe.

Le médiumnisme ou la talaa des gnaouas

C'est une activité complémentaire. Certaines femmes de la confrérie gnaoua, et en nombre moins important certains hommes, ont une activité professionnelle qu'on peut désigner par le terme voyance. Une talaate est une femme spécialisée dans une forme de voyance fondée sur la transe médiumnique. Elle a le pouvoir de faire « monter les mlouks », c'est-à-dire qu'elle peut faire appel à la transe médiumnique pour pratiquer la divination pendant laquelle l'entité alliée (malk ou esprit) monte en elle et parle par sa bouche.

La thérapie prend pour elle la forme d'un adoricisme, c'est-à-dire qu'elle fait alliance avec les esprits possesseurs qui la tourmentaient et qui l'aident maintenant dans son métier.

Anthropologie médicale et possession dans la danse-thérapie

L'ethnomédecine ou l'anthropologie médicale privilégie l'étude du rapport entre les maladies et les modalités de leur traitement et l'organisation sociale des populations considérées⁵. Elle vise à déceler et à définir la part du symbolisme dans le rapport de nos sociétés à la maladie. L'anthropologie médicale doit insister sur le fait que la dimension sociale de la maladie répond à une recherche du sens, et secondairement à une recherche du savoir. En fait, ce qu'il est convenu d'appeler passage à la magie ne correspond dans les sociétés africaines traditionnelles qu'à un degré d'abstraction supplémentaire par rapport aux évidences du sens commun, pour rendre compte des réalités trop complexes pour celui-ci. Sur ce registre au moins, la pensée traditionnelle est analogue à la pensée scientifique.

Dans plusieurs sociétés dites traditionnelles, la danse de possession remplit une fonction thérapeutique, une sorte de cure⁶. Dans ces sociétés, la maladie est considérée comme un signe surnaturel, un dieu, un esprit qui cherche à dire quelque chose et choisit le canal d'un individu pour le faire. Il s'agit d'un message à décoder. La musique va jouer ce rôle d'outil de diagnostic afin de connaître l'identité du responsable du mal. En Afrique, et chez les gnaouas, les tambourinaires jouent « au malade » le rythme des différents mlouks « dieux, saints ... ». Ces rythmes rentrent en résonance avec le corps, mais cela ne suffit pas à la guérison.

Un long processus est nécessaire : l'initiation. Chez les gnaouas, durant le déroulement de la lila, à l'ouverture de « Rahba », phase de l'invocation des esprits, « on commence par la saveur collective du lait et la communion à travers l'entrée en scène de la présence des sept encens »⁷. Cette initiation consiste à transformer l'agent responsable en une figure positive et bénéfique (à condition de continuer de l'honorer régulièrement). La cure comporte alors, comme dans toute thérapie, une phase de régression, une opération de sacrifice, puis une re-symbolisation qui permet aux énergies psychiques du malade de s'harmoniser avec de nouvelles représentations.

La musique accompagnée de danse est le langage du corps. Elles créent une continuité, une communication entre le monde interne du sujet et le monde externe. Cette culture gnaoua (musique, danse, transe) assure aussi un lien symbolique dans le temps entre des points géographiques éloignés. Les distances se voient ainsi réduites grâce à un retour vers le passé et un espoir (guérison) de continuité de la vie. On peut parler d'incarnation de l'humanité⁸ puisque ces « comportements » donnent à des éléments problématiques une issue symbolique dans une expression autorisée (ici le langage de la danse).

La danse permet aussi d'exprimer des fondements, des interdits, elle permet de dire ce qu'on ne peut pas dire. C'est donc un espace de dissidence autorisé.

Conditions d'activité et ouvertures

Si le mouvement gnaoua puise ses racines dans la culture profonde du pays, il est en train de subir à nos yeux des transformations radicales, malgré la permanence de certaines caractéristiques. La permanence des conditions de vie contraste avec une folklorisation du mouvement, sans doute accélérée avec le « Festival des Gnaoua », qui est déjà à sa sixième édition.

Conditions de vie des gnaouas d'Essaouira

Les conditions de vie des gnaouas d'Essaouira n'ont pas subi de profondes transformations par rapport au passé. D'une manière générale, ces artistes continuent de résider dans la médina et exercent différents métiers (artisans, commerçants...). La musique, la danse, la transe qu'ils pratiquent ne leur ont pas procuré un statut social particulier. Les enquêtes et entretiens que nous avons pu mener auprès de plusieurs gnaouas appartenant à des groupes différents ont montré la précarité des conditions de vie de ces artistes. À titre d'exemple, Hamza Soudani, fils de feu Maalem Soudani, tient toujours une petite boutique de bois artisanal qu'il a héritée de son père. Cette échoppe de 6 m² se compose d'un atelier aux instruments rudimentaires. Hamza Soudani n'a bénéficié d'aucune formation professionnelle (FP), alors qu'un institut de FP existe dans la ville. Son niveau scolaire lui permet à peine de lire et écrire. Depuis toujours, il habite la médina à laquelle il est très attaché et s'est résigné à son statut de locataire. Père de deux enfants, sa dépense mensuelle moyenne ne dépasse pas 200 dollars américains. Il commercialise ses produits d'ébénisterie (petits souvenirs en bois de tuya) quand il est en tournée avec sa troupe dans le Royaume ou à l'étranger.

Le festival des Gnaouas d'Essaouira

La première édition du Festival des gnaouas d'Essaouira a été réalisée en 1998 par l'Association « Essaouira Mogador » fondée en 1992 et présidée depuis par A. Azoulay, conseiller du Roi. C'est une Association reconnue d'utilité publique en l'an 2000 qui vise la promotion et le développement d'Essaouira. Si pour ses deux premières éditions le Festival était organisé par un comité local d'organisation, depuis l'an 2000, la direction du Festival est confiée à une agence casablancaise qui décide à elle seule de la programmation, des choix des troupes, des cachets à verser, sans la moindre implication des collectivités locales, ni des associations...

Pour plusieurs observateurs, notamment des maalems gnaouas, le destin de la ville d'Essaouira se dessine par une association aux préoccupations d'abord « mécatiles ».

- Les gnaouas, le Festival et la Folk music

Pour les organisateurs de la première édition du « Festival de la culture des gnaouas »⁹, qui s'est déroulé en juin 1998, le but de cette « manifestation » est de

faire découvrir pour la première fois, à un large public, la culture minoritaire et sacrée des gnaouas, par des musiciens, des ethnologues, et des écrivains passionnés par cette dernière »¹⁰. Le président du Festival observe que « depuis quelques années, la nouvelle génération de gnaouas ne cesse de s'ouvrir sur d'autres pratiques, d'autres horizons. Regroupés en petites formations, ils se produisent sur les scènes internationales où leur ferveur et leur vitalité, la symbolique colorée de leurs coutumes, leur gestuelle et leur rythme exercent un attrait considérable sur les musiciens du Jazz, et de manière générale de la World Music, ainsi que sur la jeunesse marocaine et internationale »¹¹. Lors de cette première édition, les groupes gnaouas programmés sont les suivants : Maalem Abdellah Jahi de Tanger ; les gangas d'Agadir ; Maalem Mohamed Guinée d'Essaouira ; Maalem Amida Boussou de Casablanca ; Maalem Hassan Hakmoun (Maroc, USA) ; Maalem Mustapha et Ahmed Bakbou de Marrakech ; Maalem Regragui chérif d'Essaouira.

Les musiciens de la World Music programmés sont les suivants : Richard Horowitz d'Angleterre ; Sussan Deyhim (Iran /USA) ; Louis Bertignac de France ; Reza de Rakhani (USA/France) ; Loy Ehrlich de France ; Steve Shehan (France/USA).

Il faut noter que les maalems gnaouas programmés avaient tous déjà effectué des tournées en Europe et aux États-Unis, et que leur musique est diffusée sur cassette ou CD.

Pour les musiciens de la World Music, ils avaient tous déjà partagé une expérience sonore avec des gnaouas. Les sponsors officiels de ce premier festival ont été au nombre de 07 : CTM, BMCE Bank, Royal Air Maroc, Aicha, 2M, *La vie économique*, Casa net.

Pour l'édition 2003 du Festival intitulé « Festival d'Essaouira, Gnaouas musiques du monde », des troupes de gnaouas locales avec des musiciens de la World Music se sont produites. Le nombre de sponsors est passé à 17.

Les pouvoirs publics et leurs relais politiques et culturels telle que l'Association « Essaouira-Mogador » pensent qu'on peut promouvoir le développement économique d'une région ou d'une métropole en lui assurant une notoriété, un cachet, grâce à l'événementiel. Progressivement, la région sera prisée et les investissements vont suivre. C'est sur ce scénario que tablent les pouvoirs publics en lançant une zone touristique nouvelle dans le site de Diabet à quelques kilomètres d'Essaouira.

Le développement de ce site qui va accueillir plusieurs hôtels et résidences rentre dans la nouvelle stratégie de développement touristique lancée en 2001 et qui vise à accueillir 10 millions de touristes étrangers au Maroc à l'horizon 2010. Le Festival d'Essaouira s'inscrit parfaitement dans cette vision. Il permet indéniablement de promouvoir la ville et d'attirer chaque année plus de visiteurs. Mais vise-t-il pour autant l'amélioration des conditions de vie de la population ? des

troupes de Gnaouas ? En tout cas, la situation des troupes n'a pas changé depuis le lancement de ce Festival en 1998.

On est en droit de se poser avec A. Harrouz¹² une question encore plus cruciale quand il s'interroge : « En essayant de réduire cet héritage culturel (des gnaouas) à une animation musicale vendue aux sponsors par le biais de la foule, ses « organisateurs » ne sont-ils pas en train de dépouiller les gnaouas de leur essence spirituelle ? ».

En tout cas, beaucoup de voix à Essaouira clament l'urgence de « soumettre la technicité organisationnelle du festival à une vision et participations locales »¹³.

Ils ont été en partie entendus puisque l'affiche de la 6e édition s'est faite à Essaouira grâce à la participation de quelques peintres de la ville.

En guise de conclusion

Les gnaouas font partie de l'héritage culturel du Maroc, de l'Afrique, de toute l'humanité. S'ils sont aujourd'hui l'âme d'Essaouira, c'est parce qu'ils se sont toujours exprimés dans un chant (Ndih) spirituel, un entendement mystique... accompagné d'une démarche artistique contemplative, en symbiose avec soi et avec l'autre. Leurs chants échappent aux catégories usuelles car ils s'immergent de l'invisible. Pour un temps, pour une nuit, pour une noce, la lila rend visibles les valeurs de l'espace. Elle illumine la ville qui somnole. La lila a pour fonction de nous faire oublier notre condition à travers des codes, des signes, des échanges, des figures, des odeurs. Elle élargit notre monde et reconfigure le vécu quotidien. Malheureusement, ceci n'est pas le langage d'un Festival.

Notes

1. Le Soudan regroupait à cette époque les pays qu'on appelle aujourd'hui la Mauritanie, le Sénégal, le Niger, la Guinée, le Mali.
2. Plusieurs demeures de la médina d'Essaouira ont été achetées par des étrangers qui y ont édifié des hôtels et maisons d'hôtes.
3. A. Laassiri, 1999, « Le monde des états.... », Imprimerie Sefrioui, en arabe.
4. G. Lapassade « Rite de possession et médiumnisme : les gnaouas d'Essaouira », Université conviviale d'Essaouira, septembre 1996.
5. M. Augé, « Maladie (anthropologie) » site www.arfé-cursus.com
6. F. Schott-Billman, « Possession, danse et thérapie », Sand, 1985.
7. M. Harrouz, manuscrit, *Le festival d'Essaouira, fin d'une superficialité technique de l'organisation*.
8. Schott-Billman (1985).
9. C'est ce qui apparaît sur la brochure officielle de la manifestation.
10. P. Amel, président du Festival, brochure officielle.
11. Ibid.
12. A. Harrouz.
13. Ibid.

Références

- Arendt, H., 1972, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard Folio, Essais.
- Aubin, E., 1902, *Le Maroc aujourd'hui*, Paris, Mercure de France.
- Marc, A., 1989, *L'aube proche – L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, CNRS.
- Marc, A., 1990, « Le paganisme aujourd'hui » (entretiens) Hauts Lieux, *Autrement*, Série mutations, n°115 Paris, Edition Autrement.
- Aydoun, A., 1982, « Etude musicologique » *Transit* n° 1.
- Bachelard, G., 1957, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, Quadrige 1989.
- Bastide, R., 1960, *Les religions africaines au Brésil*, Paris, PUF.
- Berriane, M., 1992, « Tourisme national et migrations des loisirs au Maroc ». Faculté des Lettres et des sciences humaines de Rabat, Série thèses et mémoires.
- Cherubini, B., 1995 « L'ambiance urbaine, un défi pour l'écriture ethnologique » *Journal des anthropologues* n° 61-62.
- Chih, R., 2000, *Le soufisme au quotidien – confrérie d'Égypte au 20^e siècle*, Paris, Sindbad.
- Chlyeh, A., 1994 « Les gnaouas d'Essaouira » Collectif Traces du Présent.
- Commence, B., 1988, *La danse de Nietzsche*, L'infini, Gallimard.
- De Certeau, M., 1970, *La possession de Loudun*, Paris, Julliard.
- Dermenghen, E., 1954, « Le culte des saints dans l'Islam, Paris, Gallimard.
- Desjacques, J.P., 1955, « Mogador et les îles purpuraires » tome 42, *Hespéris*.
- Doutté, E., 1909, *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger, Aldophe Jourdan.
- Duvignaud, J., *La scène, le monde sans relâche*, Babel, Actes Sud.
- Freud, S., 1923, *Totem et tabou*, Payot 1965.
- Geertz, Clifford, 1966, *Religion as a cultural système*, Michael Bauton ed, Londres.
- Goerg, O. (dir), 1999, *Fêtes urbains en Afrique*, Paris, Karthala.
- Heers, J., 1983, *Fêtes des fous et carnavaux*, Paris, Fayard
- Ibn Khaldoun, 1980, *Le voyage d'occident et d'orient* traduction par A.Chaddadi, Paris, Sinbad.
- Kaplanian, Patrick, 1988, *Ladakh. De la transe à l'extase*. Paris, Ed. Monde, 1988, 208 pages, glossaire, appendices, photographies J.B. Rabouan (collection Domaine Tibétain).
- Lakdhar, B., 1987, *Magie et religion à Essaouira*, Paris, Sindbad.
- Lapassade, G., 1982, *Gens de l'ombre*, Paris, Méridiens.
- Lapassade, G., 1996, « Rite de possession et médiumnisme : Les gnaouas d'Essaouira » Université Conviviale d'Essaouira. Colloque : art, environnement et dialogue des cultures.
- Laassiri, A., 1999, *Monde de couleurs...*, ed. Sefrioui En arabe.
- Leiris, M., 1939, *L'âge d'homme*, Gallimard, Folio 1990.
- Lévi-Strauss, C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- Levy -Bruhl, L., 1925, *La mentalité primitive*, Paris, Alcan.
- Madoeuf, A., 1997 « Quand le temps révèle l'espace, les fêtes de Husayn Et Zaynab au Caire » *Géographie et cultures*, n° 21, Paris, L'Harmattan.
- Mana, A., 1989, *Les regragua*, edif, Maroc.
- Metraux, A., 1957, *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.
- Montagne, R., 1924, « Coutumes et légendes de la cote berbère au Maroc ». *Hespéris*, T4.
- Pâques, A., 1964, *L'arbre cosmique*, Paris, CNRS.

- Rafik, A., 1989, « Problématique du développement de l'espace socio-économique d'Essaouira. Mémoire de D.E.S.
- Rodinson. M., 1993, *L'Islam, politique et croyance*, Paris, Fayard.
- Schott-Billmann, F., 1985, *Possession, danse et thérapie*, Sand, Paris.
- Schott-Billmann, F., 1989, *Le primitivisme en danse*, Chiron, Paris.
- « Transe et possession », 1982, (ouvrage collectif) *Transit*. Université de Paris 8.

La Libye, l'Afrique et l'Europe. L'enjeu africain dans les déterminants de la politique libyenne de l'Europe

Yves Alexandre Chouala

Introduction

La préoccupation centrale de cette étude est d'analyser la façon dont « l'enjeu africain » (Challand 1983) détermine la politique européenne du pouvoir révolutionnaire libyen. Il s'agit de mettre en exergue les relations de tension, de concurrence et de conflit qui naissent de la rencontre entre une longue tradition européenne d'influence de l'Afrique et l'affirmation de la vocation africaine d'un acteur continental émergent, en l'occurrence la Libye.

L'hypothèse générale de l'étude est que l'Afrique constitue à la fois un atout/capital et un enjeu de la politique africaine de la Libye. En effet, en tant qu'« ensemble des éléments par lesquels une entité s'affirme vis-à-vis de l'extérieur » (Moreau-Defarges 1995:80), la politique étrangère libyenne s'appuie fortement sur l'enjeu africain. Dit autrement, l'ambition d'influence de l'Afrique est une ressource et un capital géopolitique dont la Libye cherche à monopoliser et à en faire usage dans sa stratégie d'opposition à l'ordre mondial structuré autour des puissances occidentales qui dirigent la planète.

L'accès à la position de leader hégémonique de l'Afrique est, dans la stratégie libyenne d'opposition à l'Occident, un capital efficient ; il l'est à la fois en tant qu'arme et en tant qu'enjeu de l'opposition. L'influence de l'Afrique permet à la Libye « d'exercer un pouvoir, une influence, donc d'exister dans le champ [eurafricain], au lieu d'être une simple quantité négligeable » (Bourdieu et Wacquant 1992:74). En tant qu'enjeu, l'ambition de l'influence de l'Afrique constitue la

dynamique des luttes libyo-européennes ; elle est ce qui fait courir, concurrencer les protagonistes européens et libyen du champ de la domination hégémonique de l'Afrique.

L'étude s'intéresse plus spécifiquement aux logiques internationales de l'acteur libyen. Ces logiques sont d'abord celles de l'affirmation et de la reconnaissance internationales d'un pouvoir émergent qui affiche une vocation universelle. Dans ces conditions, l'Afrique, en tant qu'environnement immédiat de l'État messianique libyen, ne peut être qu'un enjeu de l'internationalisation de la puissance libyenne. Analyse des logiques internationales de l'acteur libyen, l'étude essaye aussi d'appréhender la manière dont l'objectif de l'influence de l'Afrique façonne une politique européenne spécifique de la Libye. C'est l'énonciation du détour africain de la politique européenne de la Libye.

Il apparaît sans doute difficile d'avoir une meilleure intelligence des relations libyo-européennes sans prendre en compte l'enjeu africain. La pénétration du continent noir apparaît comme une dimension centrale de l'intérêt national libyen dans sa triple dimension tactique, stratégique et vitale. En d'autres termes, l'influence et le contrôle de l'environnement régional africain sont une ressource de contention de la menace extérieure et donc de survie et de pérennisation de l'entité révolutionnaire. Or, parce que, comme il est de notoriété planétaire, l'Afrique est – héritage colonial, dépendance politique et assistance économique obligent – l'un des continents dans lesquels s'exprime très fortement sinon la mainmise, du moins l'influence européenne, il va sans dire que la stratégie libyenne de marquage politico-stratégique de son environnement régional va informer ou servir de prisme à travers lequel va se concevoir et se mettre en œuvre la politique libyenne de l'Europe. En d'autres termes, l'Afrique, de par le caractère globalement eurocentriste de la politique étrangère de ses États, va servir de déterminant majeur de la politique libyenne de l'Europe ; surtout que l'ambition hégémonique de la Libye sur le continent doit se faire parallèlement au recul de l'influence européenne dans la région. D'où la perspective analytique du détour africain de la politique libyenne de l'Europe qui sous-tend cette analyse.

Cette perspective générale tente de rendre de compte de la problématique tout aussi globale des voies et moyens par lesquels la Libye, en tant que pouvoir révolutionnaire s'étant doté d'une vocation universelle, entend s'affirmer vis-à-vis des puissances internationales qui, en tant que tenants du champ de l'influence mondiale, travaillent à l'exclusion des États ou puissances prétendantes de celui-ci. Le détour africain de la politique libyenne de l'Europe (I) est une dimension importante de l'analyse des dynamiques du champ euro-africain qu'il convient d'aborder dans la perspective d'une meilleure compréhension de la relation de rivalité et de concurrence entre l'Europe et un acteur influent de l'Afrique du Nord (II).

Tradition européenne de l'influence de l'Afrique et ambitions régionales libyennes

Dès sa prise de pouvoir survenue le 1^{er} septembre 1969, Mouammar Kadhafi se définissait devant ses pairs africains comme le dirigeant d'une révolution qui s'efforce d'affirmer et de réaffirmer le pouvoir du peuple et d'étendre ce système à tous les coins du monde. La Libye post-monarchique s'intègre par conséquent dans le concert des nations comme un pouvoir révolutionnaire investi d'une mission de « guidance » et de diffusion d'un « sens » universel : celui notamment de la « troisième théorie universelle ». Émergeant dans un contexte international marqué par l'antagonisme tendu entre deux doctrines politiques à prétention universelle, la naissance de la révolution libyenne et l'énonciation de son principe de vision et de division du monde se situant à contre courant du capitalisme et du communisme ne pouvait constituer qu'un facteur supplémentaire de turbulence internationale. Par ailleurs, dans un environnement politique africain solidement marqué par « la prépondérance de la solidarité diplomatique eurafricaine » (Kontchou Kouomegni 1977:239) ayant conduit à la constitution d'« un champ hégémonique (...) occidental-africain que cimente un bloc historique » (Bayart 1984), la vocation africaine de la Libye constituait en soi l'énonciation d'une politique extérieure de bouleversement ou de remise en cause de l'architecture internationale qui dominait le monde depuis l'époque de Yalta. L'ambition de puissance libyenne constitue ainsi, en son fondement, une volonté de réaménagement de la hiérarchie des positions hégémoniques des grandes puissances sur la scène africaine. Cette volonté de réaménagement qui conduira concrètement à de multiples rivalités entre la Libye et les principales puissances colonisatrices de l'Afrique (B) va se nourrir de toute une doctrine libyenne de l'Eurafrique (A).

A- La doctrine libyenne de l'Eurafrique

La doctrine internationale d'un État renvoie à la formulation cohérente d'un principe de vision, de division et d'organisation du monde. Comme tout État révolutionnaire, la Libye post-monarchique s'est dotée, sous la direction de Mouammar Kadhafi, d'une doctrine politique se réclamant universelle : « la troisième théorie universelle » que certains analystes nommeront tout simplement le Kadhafisme (Charnay 1981). En tant que « solution théorique [et/ou] définitive au problème de l'appareil de gouvernement » (Kadhafi 1998:21), « la troisième théorie universelle » est une doctrine politique dont les principes cardinaux sont l'islamisme et le panarabisme, le nationalisme révolutionnaire et le messianisme idéologique, le non-alignement et le tiers-mondisme (Cazalis 1974:34 ; Bianco 1974 ; Davis 1990).

C'est à travers le prisme idéologique du nationalisme avec son corollaire de tiers-mondisme et de non-alignement que la Libye va percevoir la relation eurafricaine. Cette relation, dont la forme postcoloniale se structure à partir de 1957 avec le régime dit d'association entre la communauté européenne et les pays

et territoires d'outre-mer (GEMDEV 1997 ; Fontaine 2000), est dans la doctrine khadafienne une pure et simple domination/assujettissement de l'Afrique par l'Europe. Dans la doctrine khadafienne, l'Afrique n'est pas aux Africains mais plutôt aux Européens qui, de ce fait, usurent de la souveraineté et des ressources africaines. On peut ainsi comprendre pourquoi le mot d'ordre des « jeunes officiers libres » qui se lancent à l'assaut du pouvoir le 1^{er} septembre 1969 sera « la reconquête de la patrie usurpée »... par les puissances impérialistes. Dès le départ donc la Libye post-monarchique se range dans le camp anti-impérialiste, plus exactement dans le camp anti-occidental.

C'est au nom du nationalisme que la Libye légitime sa ligne politico-diplomatique d'opposition à l'Occident :

la lutte nationale pour le triomphe du nationalisme (...) est la réalité historique dans l'univers de l'homme et c'est une réalité sociale. Cela signifie que la lutte nationale – la lutte sociale – est le fondement de la dynamique de l'histoire, car elle est plus puissante que tous les autres facteurs, elle en est à la base. Cette lutte est la nature de la gent humaine, c'est l'essence même de la vie (...) ; le nationalisme est la raison de la survie des nations. Les nations dont le nationalisme a été dissous sont celles dont l'existence même a été mise en cause (...) ; ce sont des nations dont le nationalisme a été détruit, et dont les liens ont été rompus... (Kadhafi 1998:67).

Dans une Afrique aux prises avec « la vocation millénaire d'influence et d'expansion (de l'Europe) » (De Gaulle) qui a finalement fait de l'Afrique « une grande masse inerte, un glacis diplomatique ou, au plus, un pur théâtre d'action pour les géants étatiques non-africains... » (Kouomegni 1977), Mouammar Kadhafi inscrit son pouvoir révolutionnaire dans la catégorie d'un bien public profitable à l'ensemble de la nation africaine. Le combat contre l'usurpation coloniale et néocoloniale est un devoir naturel des peuples africains dominés et opprimés.

De par sa doctrine et son action concrète, Mouammar Kadhafi cultive une espèce de « doctrine de Monroe » pour l'Afrique suivant la stratégie spécifique de la libyannisation du monde arabe et de l'arabisation de l'Afrique subsaharienne. Dans la perspective des « officiers libres » du 1^{er} septembre 1969, il existe une corrélation forte entre nationalisme libyen, nationalisme arabe et émancipation africaine. Mais parce que l'islamisme est le phare qui éclaire la route de la révolution libyenne, Mouammar Kadhafi s'appuiera donc initialement sur le monde arabomusulman africain pour mettre en œuvre son option anti-impérialiste. L'anti-colonialisme et son corollaire qu'est le nationalisme doivent commencer par la destruction des vestiges et des symboles de la mainmise européenne sur l'Afrique. Le plus saisissant de ces symboles d'eupéanisation de l'Afrique est la frontière, instrument de balkanisation et d'affaiblissement de l'Afrique. La dé-légitimation des frontières coloniales constituera ainsi un point focal de la doctrine libyenne de subversion de l'ordre mondial occidental-centré et donc athée :

les frontières forgées par le colonialisme sont des frontières artificielles (...). Les jeunes générations attendent des dirigeants des républiques arabes qu'ils abolissent les frontières (...); c'est aux jeunes de réaliser l'unité (et de travailler) à l'abolition des frontières et [à] la destitution des roitelets moyenâgeux qui s'amuse comme des enfants avec les jouets tout neufs que sont les armes et les valeurs occidentales modernes (Kadhafi, cité par Cazalis 1974:34).

L'anti-occidentalisme est tellement au centre de la doctrine du kadhafisme que tout leader africain qui s'oppose à l'Europe est célébré par le pouvoir révolutionnaire libyen. C'est ainsi que le nationalisme anti-impérialiste de Tripoli va significativement s'inspirer de l'Égyptien Nasser que les « jeunes officiers libres » érigent en modèle identificatoire et/ou de référence. Comme le commente René Otayek,

l'influence de Nasser (...) est en effet prépondérante pour les jeunes auteurs du coup de force du premier septembre 1969. Tout leur itinéraire politique et idéologique, leur discours, leur pratique porte l'empreinte de « l'homme de Suez » [qui] a osé bravé l'Occident en nationalisant le canal de Suez. Il symbolise (...) le type idéal d'adhésion aux valeurs arabo-islamiques qui les animent (Otayek 1986:31).

Dans la doctrine kadhafienne, Nasser sera érigé en « modèle idéal de référence ». La Libye va donc s'orienter vers la voie nassérienne du nationalisme par la nationalisation des banques étrangères, la libyannisation du contrôle du commerce extérieur, l'évacuation des bases militaires étrangères (anglo-américaines), la résiliation des contrats d'armement passés entre la monarchie et les pays occidentaux; bref la Libye se dés-occidentalise. En somme, dans la doctrine politique de base du kadhafisme, l'Eurafrique est une fraude, une usurpation de la souveraineté africaine. Elle doit donc absolument être détruite, c'est le fondement de la « politique étrangère indépendante » de la Libye (Rondot 1976).

Cette position initiale, qui n'a pas fondamentalement changé, va néanmoins se renouveler et se reformuler en fonction de l'évolution de la conjoncture internationale. En effet, ainsi que le souligne Mohammed Reza Djalilli, « la politique étrangère (...) procède de considérations idéologiques tout en tenant compte des réalités concrètes de l'évolution de la situation internationale » (Reza Djalilli 1989). Les exigences de l'insertion harmonieuse et bénéfique du pouvoir révolutionnaire libyen dans un contexte international bipolaire marqué par un jeu à somme nulle américano-soviétique va amener la Libye à l'abandon du nationalisme dur et du non-alignement raide au profit d'un « neutralisme positif ». Le « neutralisme positif » réaffirme l'indépendance et le non-alignement de la Libye qui renvoie dos à dos capitalisme et communisme tout en s'infléchissant quelque peu par un rapprochement avec l'Union soviétique. Toutefois, le rapprochement avec le bastion de l'espérance communiste constituait, pour les stratèges de Tripoli, un moyen de renforcement de leur potentiel de nuisance face à l'Occident : « les dirigeants libyens conçoivent l'alliance avec Moscou non comme l'entrée dans un camp (...)

mais comme le moyen de peser sur l'autre camp pour le faire reculer globalement » (Otayek 1986:21).

En tout cas, le rapprochement avec l'Union soviétique n'a pas empêché la Libye de remettre en cause l'architecture de l'ordre international ainsi que la hiérarchisation occidentale des nations. Pour Mouammar Kadhafi, il s'agit d'un ordre non seulement injuste, mais surtout athée parce que n'émanant pas de l'islam, « seul véritable système de justice » qui « a une vocation universalisante, [qui] est la source de tout progrès et de toute science, [qui] est plus progressiste que toutes les idéologies, [qui] a défini les normes d'une société conçue au service de l'individu et de la communauté, [qui] a découvert avant tous les autres, les principes du socialisme » (Kadhafi 1969). Mouammar Kadhafi rejette donc fermement l'hégémonie des super-puissances sur le monde et surtout la domination européenne de l'Afrique. Pour mieux exprimer son rejet de l'ordre international occidental-centré et athée, Mouammar Kadhafi adopte un comportement international de non-conformité et de non-respect des usages diplomatiques.

Cet iconoclisme, pense une fois de plus René Otayek, ressortit à la panoplie politique et idéologique d'un État qui prétend vouloir révolutionner le système international, mais on peut également supposer qu'il constitue pour une puissance en émergence (...) un moyen de se faire connaître comme telle par les acteurs dominants du système. Cultiver l'anomie, la « différence » en se mettant hors du système contrôlé par les grandes puissances relève d'une stratégie visant précisément à contraindre ces puissances à reconnaître l'exclu comme un interlocuteur valable, sinon un partenaire hiérarchiquement égal au nom justement de la fonctionnalité à terme du système (Otayek 1986:209).

La nouvelle donne internationale de la fin de la bipolarité, ainsi que la restructuration de l'Eurafrrique autour du paradigme du partenariat qui, théoriquement, correspond à « l'idée d'une égalité renforcée » (Dormoy 1998:6 ; Chouala 2003:53-78) n'a point modifié la vision kadhafienne de l'Eurafrrique. L'Eurafrrique reste, pour le Guide libyen, un facteur de désordre et une expérience malheureuse pour l'Afrique.

Prenez l'exemple de la France : voilà un pays qui a colonisé et occupé une partie de l'Afrique pendant une centaine d'années. Mais qu'a laissé la France derrière elle ? Le sous-développement, les maladies, la pauvreté, le tribalisme, les problèmes de frontières... (...). Lorsque les États-Unis ont pénétré le continent tout récemment, ils n'y ont pratiquement amené que des problèmes. C'est le cas dans la corne de l'Afrique, dans la région des grands lacs, en Sierra Leone, au Liberia, en Angola, au Congo, en Somalie (...). Et puis, à la fin, que donnent les Américains aux Africains ? Et même lorsqu'ils donnent quelque dose de la main droite, c'est pour le reprendre de la main gauche. L'Amérique veut en fait tirer profit des ressources africaines, dans l'intérêt exclusif de ses entreprises (Kadhafi 1999:18).

C'est donc dire que pour Mouammar Kadhafi, la relation entre l'Europe et l'Afrique est une relation inégale ; une relation de maître à esclave. L'Afrique est restée une terre dominée par l'Occident. Et cette domination se manifeste encore de la façon la plus théâtrale par la politique française de « l'Avocate de l'Afrique » auprès des partenaires européens, ainsi qu'au sein des instances internationales. Les sommets Afrique-France constituent les moments paroxystiques de cette domination. La politique de la « France Avocate de l'Afrique » s'inscrit dans la ligne politique de « la représentation » qui, en tant que « substitut au pouvoir du peuple [constitue] une imposture » (Kadhafi 1998:21). Selon l'argumentaire du « Livre vert » en effet, si vous demandez à quelqu'un de représenter vos intérêts, vous lui abandonnez votre souveraineté personnelle naturelle et cela mène à la domination ». Le rejet de toute représentation, de toute médiation extérieure dans la conduite des affaires africaines constituera ainsi la base même de l'opposition libyenne à la politique française en Afrique.

B. L'Europe et la Libye sur la scène africaine : Socio-stratégie d'une négociation

Dans un contexte historique de longue tradition européenne d'influence de l'Afrique et face à la vocation continentale de la Libye révolutionnaire, la rivalité diplomatique-stratégique entre l'Europe et la Libye était attendue. Cette rivalité, quoique engageant l'ensemble des États occidentaux aspirant ou revendiquant un rôle de leadership sur la scène internationale, va surtout mettre au-devant des projecteurs, les anciennes puissances coloniales notamment la France. En effet, la rivalité avec l'Occident en général et la France en particulier sur la scène africaine va constituer une ligne d'action internationale de la Libye. Il est même possible d'avancer l'hypothèse de l'opposition à l'Occident sur la scène africaine comme relevant d'une politique publique de la Libye.

En effet, la politique étrangère, en tant que « partie de l'activité étatique tournée vers le « dehors », c'est-à-dire qui traite, par opposition à la politique intérieure, des problèmes qui se posent au-delà des frontières » (Merle 1984:7), est une politique publique ; c'est-à-dire un programme d'action gouvernementale (Rose et Davies 1994:54) visant une meilleure maîtrise de l'environnement régional africain par la Libye. L'opposition à l'Occident sur le champ africain constitue, dans la Grande Jamahiriya, « un cadre général d'action qui fonctionne comme une structure de sens, c'est-à-dire qui mobilise des éléments de valeur et de connaissance, ainsi que des instruments d'action particuliers, en vue de réaliser des objectifs [d'affirmation de la puissance] » (Muller et Surec 1998:18-19). Cette politique s'est évidemment appuyée sur les administrations des affaires étrangères, de la défense, de l'économie, des services de renseignements et d'intelligence ainsi que sur une panoplie d'acteurs non étatiques tels la Jami' at ad-da' wa al-islamiya (la société pour l'appel à l'islam)¹, la légion islamique².

La Libye révolutionnaire n'a, en tout cas, pas apprécié ce qu'elle a toujours considéré comme un impérialisme européen et plus précisément français en Afrique. Cette influence et cette présence européennes au cœur de l'Afrique étaient considérées par la Libye comme un obstacle à sa propre montée hégémonique. Et, suivant le code stratégique des « jeunes officiers libres », la montée en puissance de la Libye est étroitement liée au recul des positions d'influence européenne sur le continent. En effet, avec la fin des « colonisations directes », la France ne s'était nullement retirée du jeu politico-diplomatique africain. La décolonisation française de l'Afrique s'est faite dans une ligne d'inspiration gaullienne qui voulait que « les territoires façonnés, civilisés, fécondés, par le sang et la sueur [des Français ne puissent] en aucune façon être l'objet d'autres soins [et d'autres influences] que ceux émanant de la souveraineté et de l'influence françaises » (De Gaulle, cité par Ngongo 1987:224). C'est suivant cette logique politique que la France va ardemment travailler à la stabilisation et au renforcement de sa mainmise hégémonique sur certains territoires africains.

Cette volonté de puissance et d'influence françaises du continent africain connaîtra sa forme achevée avec la consécration et la légitimation internationales des « chasses gardées » ou du « pré carré ». Dans le vocabulaire géostratégique bipolaire, le « pré carré » et son synonyme la « chasse gardée » renvoient à des territoires indépendants, mais à souveraineté limitée par les impératifs de sauvegarde et de maximisation des intérêts de puissance de la France. Dans un pareil contexte de forte présence de la France dans les politiques interne et externe de certains États africains, la naissance de la révolution libyenne et l'affirmation de sa vocation continentale et internationale ne pouvaient que constituer un facteur de rivalité entre la France et la Libye. Cette rivalité s'explique par le fait que

la montée en puissance de la Libye est clairement perçue par les dirigeants libyens comme devant s'effectuer face à la France, adversaire principal en Afrique. Il s'agit moins cependant d'annihiler toute présence française dans cette région du monde que d'aboutir à ce que l'on pourrait appeler une relation de « partenariat concurrentiel », un aménagement des zones d'influence respectives (Otayek 1986:154).

La Libye va ainsi s'opposer à la France, dans diverses régions du continent. La scène africaine privilégiée de la rivalité libyo-française est le Tchad qui, dès 1973, est perçu par les révolutionnaires de Tripoli comme un champ de « démonstration de la capacité de la Libye à mener une politique de puissance, et surtout à le faire en dépit de l'opposition de la France (...) » (Otayek 1986:201). Moyen de se faire reconnaître comme un acteur émergent ou une puissance africaine par la France et le monde entier, le Tchad a constitué un instrument de mise en œuvre de la politique d'influence internationale libyenne. La Libye et la France vont mener une lutte sans merci sur le sol de la Centrafrique en vue du contrôle de l'uranium et des diamants centrafricains. L'empereur Bokassa I^{er} se convertira à l'islam sous le nom de Ahmad Salah Eddine. Le retournement du jeu de l'influence en Centrafrique à

l'avantage de la Libye fut au départ une action à succès au point où les bases militaires françaises de Bouar et de Ndélé situées à proximité de la frontière tchado-centrafricaine furent proposées à la Libye par l'Empereur Bokassa. Mais au cours d'un voyage à Tripoli pour sans doute examiner, entre autres, les conditions de finalisation de cette proposition, l'Empereur Bokassa I^{er} est renversé par l'armée française qui va réinstaller au pouvoir l'ancien président David Dacko. C'est la reprise de l'avantage stratégique de la France sur la Libye sur le théâtre centrafricain.

En Afrique de l'Ouest, la Libye entreprend une action diplomatico-stratégique et religio-tactique intense en vue de la réévaluation, en sa faveur, des relations et des politiques de recherche des amis et des soutiens extérieurs des pays comme le Burkina Faso, la Guinée, le Bénin. Il s'agit de pays qui font partie de la scène de l'influence politico-économique et diplomatico-stratégique de la France. La Libye va pour ce faire jouer sur les registres de l'aide économique, de l'instrumentalisation du facteur islamique et sur la dénonciation de l'impérialisme français. C'est le Niger qui constituera le « pays-pivot » de la diffusion de l'influence libyenne en Afrique de l'Ouest. Le Niger est pour le pouvoir révolutionnaire de Tripoli d'une très grande profondeur géostratégique à cause de son ouverture à la fois sur le Mali et le Tchad ; deux territoires d'importance stratégique majeure pour la Libye. Entre 1970 et 1974, la Libye octroie une « aide culturelle et religieuse » massive au Niger soit 12 026 527 francs CFA. L'accord de défense mutuelle signé en 1974 entre la Libye et le Niger conduit à l'émergence d'un axe stratégique Tripoli-Niamey. Mais, comme en Centrafrique, la France va reprendre cette même année 1974, un avantage stratégique avec le renversement du régime de Hamani Diori par un putsch conduit par Seyni Kountché. Celui-ci va procéder à une réduction de l'emprise libyenne sur le Niger à partir de l'élaboration et de la mise en œuvre d'un discours politique sur le « respect de l'indépendance nationale » du Niger.

La rivalité entre la Libye et les autres États européens notamment le Portugal et dans une moindre mesure la Grande Bretagne sur la scène africaine sera moins spectaculaire et directe. L'opposition de la Libye à ces États se fait par le biais du soutien militaire, financier et diplomatique aux mouvements de libération qui adoptèrent la lutte armée comme moyen de mettre fin à la domination coloniale. La Libye participe ainsi à la lutte contre le colonialisme portugais en appuyant les mouvements de libération nationale de l'Angola, du Mozambique, de la Guinée Bissau. Le soutien libyen à tous les mouvements de lutte armée en vue de la libération totale du continent africain est un élément de la doctrine du kadhafisme énoncé dès le 1^{er} septembre 1969. Il s'affirme comme un cadre d'action internationale de la Jamahiriya lors de la conférence de solidarité afro-asiatique organisée à Tripoli en 1970. Le pays de Mouammar Kadhafi s'oppose à l'Angleterre au Zimbabwe en soutenant financièrement et militairement les combattants de la Zimbabwean African National Union. Par son aide substantielle et

multidimensionnelle aux mouvements de libération nationale, la Libye est, dès 1972, membre permanent du Comité de libération de l'OUA. Elle se fera également le champion de la croisade continentale contre l'apartheid en Afrique du Sud et le colonialisme sud-africain sur la Namibie. Elle abrite ainsi en 1985 la première conférence africaine sur l'apartheid.

Le soutien de la Libye aux mouvements de libération se fait dans la perspective du nationalisme continental ; raison pour laquelle ce pays refusera de soutenir certains mouvements pro-communistes. Le non-dit du nationalisme continental qui vise à briser « l'encadrement impérialiste » de l'Afrique est qu'il se dresse sur l'arrière-fond d'une influence africaine de l'Afrique. Et cette influence africaine ne peut être que celle des puissances continentales émergentes parmi lesquelles figure en bonne place la Libye.

Toutefois, l'affaiblissement, suivi de l'effondrement de l'Union soviétique, « alliée contestataire » de l'impérialisme occidental en Afrique va constituer un moment de reflux de l'action contre occidentale en général et contre européenne en particulier de la Libye en Afrique. Accusée de mener des actions terroristes dès 1988 suite aux explosions des avions DC10 UTA au-dessus du Niger et de la PANAM au-dessus de la localité de Lockerbie en Écosse, le Conseil de sécurité des Nations Unies, sous la forte pression des États-Unis et de la Grande-Bretagne, va adopter le 5 avril 1992, la résolution 748 imposant un embargo commercial, militaire et aérien contre la Libye qui sera ainsi contrainte à adopter un profil bas aussi bien dans les affaires africaines que sur les grandes questions internationales. C'est le moment, durant les six ans que va durer cet embargo, de « l'étiage » de la politique de puissance de la Libye et de l'essoufflement de son élan messianique (Chouala 1999:254).

Remise sur la selle diplomatique dès 1997 par Nelson Mandela dans sa politique de « reconnaissance des pays amis » qui ont aidé l'Afrique du Sud dans sa longue et douloureuse lutte contre « l'odieux système d'apartheid » (*Jeune Afrique* n°1921, 1997:9) et réhabilitée au niveau continental par l'OUA qui, lors du sommet de Ouagadougou de juillet 1999, prit position en faveur de la levée immédiate et sans condition de l'embargo des Nations Unies, la Libye va opérer un retour significatif sur la scène régionale africaine. Il s'agit d'un *come back* qui s'inscrit dans le registre traditionnel de l'engagement libyen sur le continent à savoir l'accroissement de son influence et la réduction de celle occidentale. En RCA, la Libye va soutenir le régime chancelant de Ange Félix Patassé qui fait alors face à plusieurs tentatives de renversement. De même, elle renforce son influence au Tchad par un soutien proportionnel aussi bien au gouvernement d'Idris Deby qu'à la rébellion du Mouvement pour la justice et la démocratie au Tchad de Youssouf Togoïmi. En tout cas la Libye revient sur la scène internationale comme ce « cas litigieux » qu'évoquait déjà Davis (1990:19) ; c'est-à-dire, pour reprendre Bessis (1986), que « un pays dont on [re]parle beaucoup. Économie pétrolière, commerce Nord-Sud,

relations internationales et solidarité occidentale, guerre contre Israël, crise du monde arabo-musulman, secousses au Maghreb, questions africaines impliquent la Libye ».

L'Afrique, ressource politique et capital stratégique de la politique libyenne de l'Europe

Influencer le plus grand nombre d'États africains apparaît, dans le jeu des relations entre l'Europe et la Libye à la fois comme une ressource et un capital. Entendu au sens de ce que, dans une relation de compétition et de concurrence, un acteur a en plus par rapport à l'autre, des « relations privilégiées » avec le plus grand nombre d'États du continent apparaît comme une ressource géostratégique importante. Jouir d'une certaine marge d'influence sur bon nombre d'États de la région revêt aussi le caractère d'un « capital » ; « c'est-à-dire ce qui est efficient dans un champ déterminé, à la fois en tant qu'arme et en tant qu'enjeu de lutte, ce qui permet à son détenteur d'exercer un pouvoir, une influence, donc d'*exister* dans un champ déterminé, au lieu d'être une simple 'quantité négligeable' » (Bourdieu et Wacquant 1992:74). On peut donc penser que l'engagement libyen dans une politique de puissance et d'influence à l'égard de l'Afrique s'inscrit dans une ligne stratégique-tactique de recherche des atouts susceptibles de lui permettre « d'exercer un pouvoir » réel dans le champ eurafricain.

Au cours de la période de la grande 'conjoncture critique' des relations euro-libyennes, période dite aussi de 'l'Occident contre la Libye' (Soule 1992), la politique étrangère 'afrocentrée' du Guide de la Grande Jamahiriya arabe et socialiste est apparue à tous égards comme un moyen de s'affirmer, donc 'd'exister' sur la scène internationale. Tout comme la stratégie du *eo ipso* international ; c'est-à-dire la culture de la 'différence' par la sortie du système contrôlé par les grandes puissances ainsi que par la non-adoption de leur code de vision et de division du monde a été pendant la période du choc des messianismes idéologiques capitalisme-communisme, un moyen d'imposition par la Libye de sa reconnaissance internationale comme « partenaire hiérarchiquement égal » (Otayek 1986:29), le réveil de Mouammar Kadhafi « à côté de quatre cent millions d'Africains » (Callies De Salles 2001:9) à la suite de sa politique de la « relance du panafricanisme est une action tactique de déconstruction de l'image de simple 'quantité négligeable', d'État décivilisé, 'voyou' (Mahmud 2001:129-145) que l'Occident a patiemment construit à son endroit. Si la politique européenne de la Libye est largement déterminée par l'enjeu de sa reconnaissance par les États de ce continent comme une puissance africaine, il est par conséquent possible de faire l'hypothèse suivant laquelle 'le ré-enchantement de la tradition' panafricaniste tient lieu de politique européenne (A) tandis que l'offensive économique continentale de la Libye s'inscrit dans une ligne politique de contre influence de l'Europe (B).

A- La politique libyenne de relance du panafricanisme, un capital de repositionnement dans l'Eurafrrique

L'Afrique est au cœur de la stratégie de projection internationale de la Libye comme cela ressort dans cette déclaration de Mouammar Kadhafi : « Je me suis endormi à côté de quatre millions de Libyens, je me suis réveillé à côté de quatre cent millions d'Africains ». Ainsi, de « Messenger du désert » du lendemain du 1^{er} septembre 1969, Mouammar Kadhafi s'est, à l'orée du troisième millénaire, auréolé de la qualité du « Messenger africain ». L'objectif tactique de cette volonté kadhafienne de monopolisation du porte-parolat continental est assurément l'accroissement de sa respectabilité internationale et de sa marge de manœuvre dans la nouvelle arène mondiale.

Le tournant panafricaniste de la politique étrangère de la Libye s'inscrit dans une optique de continentalisation de son influence. Traditionnellement, celle-ci a voulu se faire suivant la double stratégie de la libyannisation du monde arabe et de l'arabisation de l'Afrique subsaharienne. Mais, face à ce que Mouammar Kadhafi appelle « le racisme des gouvernants arabes africains » (*Jeune Afrique Économie*, n° 290:17) qui refusent de s'intégrer au continent africain, le Guide libyen s'est lancé dans une politique de libyannisation de l'Afrique subsaharienne. Au cœur de cette pénétration libyenne de l'Afrique subsaharienne se trouve l'action en faveur de la mise en œuvre du projet panafricaniste de l'Union africaine. La ville libyenne de Syrte est ainsi devenue le symbole de « la nouvelle Afrique » (Syrte, *La Nouvelle Afrique*, HS n°1, 2001). C'est donc par son arrimage au projet unioniste libyen que l'Afrique tente désormais de s'intégrer à la communauté internationale comme un « espace de sens » ; c'est-à-dire, au sens de Laïdi (1998:9), un « espace [...] aux frontières incertaines, mais désireux d'exprimer une identité collective singulière à des fins de différenciation identitaire ; de pesée ou pensée politique, de rationalisation économique, voire même de légitimation politique interne ». Avec le passage à l'Union africaine, on peut, à bon droit, affirmer que le projet unioniste libyen qui, il est vrai n'est que la 'relance' d'une vieille préoccupation continentale fortement biaisée, a fait sens tout en redorant le blason de la diplomatie continentale libyenne (Moudourou 1999:12).

Sur la scène de l'influence diplomatique continentale, on peut dire que l'activisme libyen dans la construction de l'Union africaine est moins une option de la Libye de se diluer dans l'ensemble africain qu'un comportement tactique destiné à capter les ressources sinon du 'porte-parolat' et de la « représentation », du moins du leadership continental en vue de peser d'un poids considérable sur ses relations avec le camp européen. C'est l'engagement panafricaniste libyen qui a valu une prise de position de la communauté africaine en sa faveur en 1998. Celle-ci a collectivement réclamé la fin de l'embargo qui pesait sur la Libye. On peut donc comprendre pourquoi Mouammar Kadhafi pouvait en 1999, affirmer que en tant que « portillon de l'Afrique au nord du continent [et pénétrant] profondément au

cœur de l'Afrique », « la Libye n'a jamais été absente de l'échiquier international. La Libye a été au cœur des événements internationaux. La crise qui s'est déroulée [l'affaire de Lockerbie] n'a pas isolé la Libye. Au contraire, elle a fait que tous les peuples du monde ont entouré la Libye et nous ont rejoint dans notre combat. Ce sont les États-Unis d'Amérique et le Royaume-Uni qui se sont isolés eux-mêmes. Ils se sont pliés à la volonté internationale » (*Jeune Afrique Économie*, n° 290:20).

La stratégie libyenne de la mobilisation de la ressource africaine s'inscrit dans une dialectique du régional/continental et du sous-régional. Plus précisément, la Libye joue concomitamment sur le front de l'Union africaine et sur celui des regroupements sous-régionaux. L'assaut continental libyen tente de se faire à partir d'une base sous-régionale d'influence. Telle semble être la visée stratégique et tactique de la mise en œuvre de la Cen-Sad (Communauté des États Sahélo-sahariens). Il s'agit d'une organisation interétatique créée le 4 février 1998 à Tripoli à l'initiative de Mouammar Kadhafi. Les membres fondateurs de l'organisation sont le Burkina Faso, le Mali, le Niger, le Soudan et le Tchad. Comme on peut déjà le remarquer, il s'agit, à l'exception du Soudan, des pays faisant historiquement partie du 'pré carré' français. La Cen-Sad semble donc tout simplement s'inscrire dans la ligne traditionnelle de la politique libyenne d'endiguement de l'influence française en Afrique. La Cen-Sad a connu un accroissement fulgurant du nombre de ses membres avec l'adhésion de la Centrafrique et de l'Érythrée (avril 1999), de Djibouti, de la Gambie, du Sénégal (février 2000), du Nigeria, de l'Égypte, du Maroc, de la Somalie, de la Tunisie (2001). Le Togo est devenu membre en 2002. Selon Mohamed el-Medani El-Azhari, secrétaire général de l'organisation, « La Cen-Sad est devenue (...) un cadre de coopération et de concentration très intéressant (...). L'objectif est d'en faire un instrument efficace pour accélérer la mise en œuvre du traité d'Abuja de 1991 instituant la Communauté économique africaine (AEC).

La Cen-Sad sera ainsi l'un des piliers de l'intégration africaine, ouverte à « tous les États sans exception ». La Cen-Sad s'inscrit dans la stratégie kadhafienne de sortie de son isolement occidental-européen. Elle constitue une entorse au « champ hégémonique occidental-africain » de par son brouillage des positions de pouvoir au sein des blocs hégémoniques servant de relais à l'influence européenne. Certaines 'grandes amitiés' européennes et plus précisément françaises de l'Afrique sont profondément pénétrées par la Libye. Ainsi les chefs d'État africains qui ont le plus « d'affinités » avec le Guide libyen sont, comme il l'affirme lui-même, « Les Chefs d'État des pays membres de la Cen-Sad » avec lesquels il constitue « une seule et même famille » (*Jeune Afrique Économie*, n° 290:22). La Cen-Sad est un dispositif géostratégique libyen au cœur de l'Afrique. En dehors du renforcement de l'influence libyenne dans son pourtour sahélien qu'elle promeut, la Cen-Sad constitue aussi un retour de la Libye dans le jeu méditerranéen (Égypte, Tunisie, Maroc) et dans celui de la corne de l'Afrique (Djibouti, Somalie, Soudan, Égypte).

En tout cas, la Libye s'intègre dans un réseau d'États, un réseau d'interdépendances réciproques qui a cette particularité d'élargir les bases de son action de contre-influence de l'Europe sur le sol africain.

Dans sa politique continentale de réduction de l'influence de l'Europe sur le sol africain, la Libye recourt aussi à la ressource du bilatéralisme. Il s'agit d'un bilatéralisme stratégique par lequel la Libye s'entoure de l'amitié et de la reconnaissance de quelques puissances régionales africaines. C'est le cas notamment de l'Afrique du Sud dont la politique de « reconnaissance des pays amis » a été déterminante dans le retour de la Libye dans le concert euro-américain des nations civilisées. En accueillant Nelson Mandela en 1997 à Tripoli, Mouammar Kadhafi a, en quelque sorte, passé au leader sud-africain les armes de la critique de l'embargo occidental sur son pays. Il convient de souligner à ce sujet que la visite de Nelson Mandela en Libye avait donné lieu à un échange virulent de propos entre Washington et Pretoria. Face aux critiques américaines, Nelson Mandela avait réagi vigoureusement en faisant savoir qu'« Aucun État ne peut dicter aux autres ce qu'ils doivent faire (...). Si d'autres pays se laissent dicter leur conduite, l'Afrique du Sud elle, ne l'acceptera jamais (...) Comment les responsables américains peuvent-ils avoir l'arrogance de nous dicter notre conduite ? ». Dans un communiqué de protestation du 18 octobre 1997, l'ANC demandait « à tous les pays, y compris les États-Unis de respecter la politique internationale de l'Afrique du Sud (...) fondée sur les droits de l'Homme, la justice et la coexistence pacifique entre tous les États » (*Jeune Afrique*, n° 1921, 1997:9).

La Libye renforce aussi ses relations d'amitié avec l'Égypte et le Nigeria, deux puissances militaires et économiques d'Afrique qui sont désormais membres de la Cen-Sad. L'axe Tripoli-Kinshasa est également en pleine renaissance. La Libye a été avec la Chine et Cuba les premiers pays visités par Laurent-Désiré Kabila après sa conquête du pouvoir en mai 1997. Par ailleurs, à la faveur du conflit rwandouougando-congolais déclenché en 1998, Mouammar Kadhafi a marqué un autre point stratégique en faisant reconnaître son influence régionale par l'Ouganda – « pays-pivot » de la pénétration américaine de l'Afrique centrale – qui a engagé une opération de charme envers Tripoli afin que ce dernier ne prenne pas l'option de « s'engager militairement dans la guerre de la RDC ».

La Libye utilise également les ressources de la communauté internationale dans sa stratégie de reconquête de l'Occident en général et de l'Europe en particulier. Ainsi, au Sommet Europe-Afrique tenu les 3 et 4 avril 2000 au Caire, Mouammar Kadhafi est monté à la tribune en tant que porte-parole du regroupement des États sahélo-sahariens et coordinateur du processus de paix dans la région des Grands Lacs. Le Guide libyen a profité de la tribune à lui offerte pour prononcer un discours africaniste convenu, celui notamment de l'égalité des peuples et des nations et de la communauté des intérêts. Lors du 36e sommet de l'OUA, le Guide libyen a marqué de manière forte son retour dans la communauté internationale

en rencontrant le secrétaire général de l'ONU Koffi Anan ainsi que celui du Commonwealth Don McKinson, le Haut-Commissaire aux Réfugiés Sadako Ogata, le sous-secrétaire d'État américain aux affaires africaines Suzan Rice, le ministre français de la coopération Charles Josselin et le directeur général de l'Organisation mondiale du commerce Mike Moore.

La Libye a enfin procédé à une « esthétisation » de son image internationale à la faveur de la conjoncture de la prise d'otages du groupe Abu Sayyaf. Déjouant l'Europe et les États-Unis qui ont toujours vu en elle un parrain du terrorisme international, la Libye s'est plutôt affirmée comme un médiateur international épris de paix, de dialogue et de conciliation des intérêts de tous les acteurs de la scène internationale. Le Guide libyen, son ambassadeur aux Philippines Rajab Azzarouk et l'un de ses fils Saif Al-Islam se sont fortement impliqués dans la libération des 21 otages français, allemands, finlandais, malayens, philippins et sud-africains enlevés par le groupe Abu Sayyaf le 24 avril 2000. Le succès de l'opération a amené Charles Josselin à parler d'un « certificat de bonne conduite internationale » tout en appelant à une nouvelle alliance européenne avec la Libye : « Kadhafi est devenu pacifique et nous conseillons les pays européens à renouer la coopération avec la Libye » (Propos tenus à RFI, 23 août 2000). Quant au ministre allemand des Affaires étrangères qui avait fait le déplacement de Tripoli pour assister à la cérémonie officielle organisée par la Libye en l'honneur des otages allemands, il avait affirmé que « le gouvernement allemand tient à marquer sa gratitude et sa solidarité à l'égard du Guide libyen et [que] l'Allemagne n'hésitera pas à régler les arriérés de la dette libyenne » (RFI/13 août 2000).

Enfin, suite à la conjoncture internationale des attentats terroristes du réseau Al-Qaïda patronné par Oussama Ben Laden contre les États-Unis, Kadhafi n'a pas hésité à se construire l'image d'un homme de paix en condamnant les attentats, en dépêchant au mois d'août et de septembre 2001, les responsables des services de renseignement libyen à Londres pour apporter la contribution libyenne à la lutte contre le terrorisme international et en rappelant qu'il avait été le premier à lancer, avant les États-Unis, un mandat d'arrêt contre Ben Laden. Par ailleurs dans une déclaration à l'Agence libyenne JANA le 18 octobre 2001 à Tripoli « Le Frère Guide de la Révolution » a exprimé son indignation face à la guerre bio-terroriste en affirmant que

L'affaire nécessite une réunion internationale où sera représentée la conscience du Monde et sa sagesse loin des considérations morales ou sentimentales qui sont inutiles en ce moment. La responsabilité internationale et la raison exigent qu'on fasse taire les canons et les avions et que l'on écoute la voix de la sagesse pour résoudre les problèmes du Monde qui ont engendré les enfants monstres de ce genre. Il faut se parer de courage moral et non de courage militaire qui est absolument inutile en ce moment (Kadhafi 2001:2).

Au demeurant, dans un contexte régional marqué par de profondes transmutations et dans lequel le jeu de l'influence connaît une importante dynamique, la Libye qui se trouve aux prises avec les puissances internationales, redéfinit elle aussi son mode d'engagement continental. La restructuration de l'engagement continental libyen s'inscrit d'abord dans la stratégie d'accroissement du potentiel d'influence susceptible de contrebalancer l'influence continentale européenne et de faire reconnaître la Libye comme acteur incontournable de la scène régionale africaine. La politique africaine de la Libye a une finalité/destination européenne. La politique africaine de la Libye est ainsi un prisme où ce sont en fait ses positions européennes qui se réfractent à travers les mécanismes de l'union continentale, des regroupements régionaux mais aussi et surtout de l'offensive économique régionale.

B- L'offensive économique continentale de la Libye, une politique de contre-influence européenne

L'Afrique est une zone d'influence économique européenne. Les intérêts économiques européens sur le continent africain ont toujours été plus substantiels que ceux des autres régions du monde. Il est même possible d'envisager les économies africaines comme des excroissances des marchés européens. L'Europe est restée de loin, en tant que première puissance commerciale du monde, le principal fournisseur et le plus important donateur d'aide publique au développement à l'Afrique. Il s'agit d'une situation qui ne pouvait conduire qu'à une forte influence de l'Afrique par l'Europe et ce d'autant plus que, d'après une lecture quelque peu vieillie – mais non obsolète de Tibor Mende, l'aide au développement contenait des ferments de recolonisation du fait de la liaison de son octroi à un certain nombre de conditionnalités qui annihilaient la capacité ou la réputation souveraine des États du tiers monde (Mende 1980).

Une politique de contre-influence de l'Europe sur la scène africaine se doit ainsi de faire du secteur économique une arène privilégiée d'action. C'est le fondement stratégique de la vaste entreprise en cours de pénétration économique de l'Afrique par la Libye. Cette pénétration économique libyenne du continent est placé sous le sceau du nationalisme économique continental. C'est la reprise, au plan économique, de l'idéal révolutionnaire de la « reconquête de la nation (africaine) usurpée » qui servit alors de leitmotiv aux « jeunes officiers libres » du 1er septembre 1969.

L'économie africaine étant d'abord une économie de type traditionnel dominée par l'exportation des matières premières, la Libye envisage ainsi de sortir l'Afrique des aléas de la monoculture d'exportation en investissant dans la maîtrise des processus de transformation locale des produits agricoles. « La priorité, affirme M. Elhuwej, président de la Libyan Arab Foreign Investment Co, est désormais la transformation locale des matières premières et des produits agricoles de base.

L'un des exemples d'investissement qui a reçu un début de réalisation concerne l'exploitation de la forêt. Des grumes du Congo-Brazzaville et du Gabon seront produites par des sociétés libyennes pour être ensuite expédiées à des scieries africaines sur place ou en Libye. L'objectif clairement affiché ici est celui de sortir les pays africains de leur dépendance économique à l'égard de l'Europe et donc de réduire substantiellement l'influence européenne sur les affaires africaines.

La part libyenne dans l'économie continentale africaine a connu une substantielle augmentation ces dernières années. Le commerce libyo-africain est en plein essor. En 1997 les exportations africaines de la Libye s'élevaient à 199 millions de dinars tandis que ses importations continentales culminaient à 182 millions de dinars ; soit près de 17 millions de dinars en faveur du pays de Mouammar Kadhafi. Les dix premiers fournisseurs africains de la Libye sont des pays d'importance économique majeure comme la Tunisie (147 243 dinars), l'Égypte (32 398), le Maroc (15 036), le Sénégal (1599), le Nigeria (1049), le Ghana (679), le Kenya (511), le Soudan (264), l'Algérie (183) et le Tchad (14). Quant aux dix premiers clients africains de la Libye, on note la Tunisie (84 323 dinars), l'Égypte (49 328), le Maroc (44 731), le Zimbabwe (1 117), l'Algérie (730), la Mauritanie (522), la Côte d'Ivoire (376), l'Afrique du Sud (171), la Somalie (63) et l'Éthiopie (32). Par ailleurs la Libye étend sa présence économique sur presque tous les États avec une préférence pour les « zones de solidarité prioritaire » françaises. Les principaux investissements et projets d'investissement touchent 29 pays africains dont au moins 24 se trouvent en Afrique subsaharienne, domaine d'influence privilégiée de l'Europe. Les domaines d'investissement sont variés et comprennent par ordre de préférence le tourisme et l'hôtellerie (Afrique du Sud, Algérie, Bénin, Burkina Faso, Centrafrique, Gambie, Ghana, Liberia, Mali, Maroc, Namibie, Ouganda, Rwanda, Soudan, Tchad, Togo, Tunisie, Zambie) ; l'industrie et l'agriculture (Bénin, Burkina Faso, Centrafrique, Érythrée, Guinée, Madagascar, Mali, Tchad) ; l'industrie (Madagascar, Sénégal, Soudan, Tchad), le bois (Congo-Brazzaville, Gabon, Cameroun), le pétrole et les mines (Centrafrique, Burkina Faso, Égypte, Ghana), les transports (Algérie, Gambie) etc.

La Libye est également entrain d'asseoir sa mainmise sur le secteur bancaire africain à travers la Libyan Arab Foreign Bank (LAFB). La LAFB est présente dans dix pays africains dont 6 de l'ancien pré carré français et dispose de participations dans treize banques.

Globalement, les investissements libyens en Afrique s'inscrivent dans l'objectif de la « création d'une économie africaine solide ». Avec près d'« un milliard de dollars de capitaux prêts à être investis en Afrique ; soit sous forme d'investissements directs, soit sous forme de partenariat avec des entreprises africaines ou européennes » (Elhuweij 2001), une « économie africaine solide » ne peut être qu'une économie dominée par la Libye dans un contexte de recul des investissements européens en Afrique. Ainsi par exemple, « les investissements étrangers directs

dans des pays en développement se sont multipliés au cours de la dernière décennie, passant de 27 milliards d'euros en 1990 à 185 milliards d'euros 1998. Cependant, leur répartition est inégale : 55% environ vont aux cinq nations dont le développement est le plus avancé, tandis que les 48 pays les moins développés – qui se trouvent en majorité en Afrique – en reçoivent moins de 1% » (Commission européenne, 2000:28). Le guide de la Jamahiriya libyenne arabe et socialiste tente ainsi de tirer profit de la marginalisation de l'Afrique des grandes zones économiques du monde.

Tableau 1 : L'économie bancaire régionale de la Libye

Pays	Banque	Part de la FAFB dans le capital (%)
Algérie	Banque du Maghreb arabe pour l'investissement le commerce	50
Burkina Faso	Banque commerciale du Burkina-Faso	50
Égypte	Arab International Bank	30
	Suez Canal Bank	30
Mali	Banque commerciale du Sahel	20
Mauritanie	Chinguitty Bank	76,87
Niger	Banque commerciale du Niger	50
Ouganda	Tropical Africa Bank	51,252
Tchad	Banque commerciale du Chari	50
Togo	Société inter africaine de banques	50
Tunisie	Banque arabe tuniso-libyenne de développement et du commerce extérieur	50
	North Africa international Bank	50

Source: Réalisé par l'auteur à partir des données tirées de « Point de vue, Libye » (DIFCOM, 2001).

C'est ainsi que sur le plan du commerce avec l'Afrique, Mouammar Kadhafi a lancé le mot d'ordre de la priorité aux produits africains. Même si Tripoli se défend qu'« il n'y là ni plan secret ni tentative d'imposer un quelconque monopole » sur l'économie africaine, il reste que, en dehors de l'objectif officiel du développement de la complémentarité économique des échanges commerciaux entre la Libye et les pays africains, ainsi que l'émergence d'une nouvelle génération d'entrepreneurs africains capables de s'adapter au monde et de le maîtriser, la politique économique panafricaniste de la Libye constitue le déplacement de l'action contre européenne du front politique à celui économique. Il s'agit d'une adaptation de la

stratégie libyenne de rivalité avec l'Europe à la nouvelle donne internationale dominée par les enjeux géo-économiques qui, désormais, déterminent les rapports de force internationaux et guident les politiques nationale et internationale des États. La priorité africaine du commerce extérieur libyen est une politique de poursuite de la rivalité avec l'Occident dans le contexte de la géo-économie.

Dans cette géo-économie, note Edward Luttwak, les capitaux investis ou drainés par l'État sont l'équivalent de la puissance de feu, les subventions au développement des produits correspondant aux produits de l'armement ; la pénétration des marchés avec l'aide de l'État remplace les bases et les garnisons militaires déployés à l'étranger ainsi que d'influence diplomatique (Luttwak 1995:34).

Conclusion

L'influence de l'Afrique, notamment de sa partie « moins avancée » ou « pauvre et très endettée » est « ce qui fait courir la Libye et l'Europe, ce qui les fait concourir, compéter ». Dit autrement, l'influence de l'Afrique est à la fois le fondement et le produit de la compétition géostratégique entre l'Europe et la Libye. Il s'agit donc, au-delà des lectures « racistes » du type de « l'Occident contre la Libye » (Soule 1992) ou « culturel » de la croisade contre la révolution islamique, d'un conflit d'intérêts politiques, économiques et stratégiques. C'est ce que Mouammar Kadhafi semblait dire lui-même lors du sommet Afrique-Europe du Caire d'avril 2000 : « Nous ne sommes pas contre vous à cause de la race ou de la langue. Cette compréhension est réactionnaire. Le monde d'aujourd'hui est un monde d'espace et d'intérêts communs » (*Al Daawa Al-Islamia* n° 692). Dans ce conflit d'intérêts, la Libye recourt à la mobilisation de la critique impérialiste et néocoloniale pour délégitimer l'influence européenne et plus précisément française sur le continent. Quant à l'Europe, elle a essentiellement recouru, durant la dernière décennie, à la critique terroriste pour maintenir la Libye en dehors du jeu international en général et de celui de l'Afrique en particulier.

La dynamique de la rivalité libyo-européenne est aujourd'hui en train de se déplacer du front politico-militaire à celui de la géo-économie. On tend de plus en plus vers ce que Raymond Aron (1968) appelait les « associés rivaux ». Mais l'influence de l'Afrique est au centre de la politique européenne de la Libye. Ce qu'il convient déjà de souligner, c'est que le « spectaculaire retour » sur la scène internationale se fait à travers la « relance du panafricanisme [et la] reprise des relations avec l'Europe » (Callies de Salles 2001:9). Dans ce contexte il est possible d'inscrire la relance du panafricanisme dans la perspective de la reconquête de l'Europe. Ainsi, la dynamisation en cours de l'axe Tripoli-Rome semble déterminée par le souci de la Libye de jouer un rôle de premier plan dans l'espace euro-méditerranéen tandis que la normalisation et le renforcement des relations avec la France, le Royaume-Uni et l'Allemagne s'inscrit dans la finalité tactique de la

reconnaissance et de la légitimation outre-atlantique de sa part d'influence sur l'Afrique subsaharienne. En réchauffant ses relations diplomatiques avec les puissances européennes, en essayant de jouer un rôle de premier plan dans la croisade internationale contre le terrorisme, en pénétrant l'espace méditerranéen et en relançant le panafricanisme politique et économique, la Libye semble avant tout travailler à l'élargissement de sa marge de manœuvre face à l'Europe et à la légitimation sur la scène internationale globale de son image de « leader écouté du monde en développement ».

Notes

1. Cette société fondée en 1972 est présente dans tous les continents et constitue un important levier du prosélytisme libyen. La société mène une importante activité diplomatique et se substitue même parfois à la diplomatie officielle.
2. Il s'agit d'un corps d'intervention militaire qui a constitué l'un des instruments de la politique de l'influence de la Libye en Afrique. Jusqu'en 1986, l'effectif de ce corps était estimé entre 6000 et 7000 hommes, répartis dans une vingtaine de camps en Libye, et encadrés par des instructeurs palestiniens, syriens et nord-cœurs.

Références bibliographiques

- Bayart, J.F., 1984, *La politique africaine de Mitterrand*, Paris, Karthala.
- Besis, J., 1990, *La Libye contemporaine*, Paris, L'Harmattan.
- Bianco, M., 1974, *Kadhafi, messenger du désert*, Paris, Stock.
- Bourdieu, P. et Wacquant, J.D.L., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- Braillard, Ph. et Reza Djallili, M., 1988, *Les relations internationales*, Paris, PUF.
- Callies de Salles, B., 2001, « Spectaculaire retour de la Libye », *Le monde diplomatique*, n° 562, janvier.
- Cazalis, A.M., 1974, *Kadhafi, Le Tempuer d'Allah*, Paris, Gallimard.
- Charnay, J.P., 1994, « Relations internationales et concepts stratégiques : sociostratégie de la négociation », *Le Trimestre du Monde* 3^e trimestre pp. 175-194.
- Charnay, J.P., 1980, « Le kadhafisme », *Espirit*, n°04, avril.
- Chouala, Y.A., 1999, « Désordre et Ordre dans l'Afrique Centrale Actuelle. Démocratisation, Conflictualisation et Transitions Geostratégiques Régionales », Thèse de doctorat de 3^e cycle en relations internationales, université de Yaoundé II, IRIC.
- Chouala, Y.A., 2003, « L'Afrique dans le nouveau partenariat international. Enjeux de civilisation et de puissance », *Revue Etudes Internationales*, Vol. XXXIV, N° 1, pp. 53-78.
- Devis, J., 1986, *Le Système Libyen. Les Tribus et la Révolution*, Paris, P.U.F.
- Freeman, 1997, *Arts of Power : Statecraft and Diplomacy*, Washington D.C., United States Institute of Peace Press.
- Gemdev, 1997, *La Convention de Lomé en Question les Relations entre les Pays d'Afrique, des Caraïbes et du Pacifique (Acp) et l'Union Européenne Après 2000*, Paris, Karthala.
- Kadhafi, M., 1998, *Le Livre Vert, Tripoli*, Le Centre National D'études et de Recherches sur le Livre Vert 2^e Edition Ix.
- Kouomegni, Kontchou, 1977, *Le Systeme Diplomatique Africain, Bilan et Tendances de la Première Decennie*, Paris, Pedone.

- Laidi, Z., 1998, *Geopolitique du Sens*, Paris, Desclee De Brouwer.
- Luttwak, E., 1996, *Le Reve American en Danger*, Paris, Odile Jacob.
- Marcel, M., 1984, *La Politique Etrangere*, Paris, Puf.
- Martel, A., 1991, *La Libye 1835-1990 : Essai de Geopolitique Historique*, Paris, Puf.
- Mende, T., 1972, *De l'aide a la Recolonisation. Les Leçons d'un Echec*, Paris, Seuil.
- Moreua-defarges, Ph., 1999, « Union Européenne, espace de test des nouvelles diplomaties », « La politique étrangère aujourd'hui », *Pouvoirs*, n°88, pp.79-91.
- Moudourou, F.H., 1999, « Multilatéralisme et géopolitique. L'O.U.A après Syrte : Débat autour du panafricanisme convoité », *Enjeux : Bulletin d'analyses geopolitiques pour l'Afrique Centrale*, N° 01, octobre-décembre.
- Ngongo, L.P., 1987, *Histoire des Institutions et des Faits Sociaux au Cameroun*, Tome 1, 1884-1945, Paris, Berger Levrault.
- Otayek, R., 1986, *La Politique Africaine de la Libye*, Paris, Karthala.
- Reza Djalilli, M., 1990, *Diplomatie Islamique. Strategie Internationale du Komeynisme*, Paris, Puf.
- Rondot, P., 1976, « Libye, une politique étrangère indépendante », *Revue Française D'études Mediterraneennes*, 16 Avril.
- Soule, I., 1992, « L'Occident contre la Libye », *Armand'la*, n° 004, Juin.

9

Entre africanité et arabité : Déchirure identitaire et ambiguïtés culturelles en Mauritanie*

Abderrahmane N'Gaïde

Le rêve panafricain, né sur le continent américain au tournant des XIXe et XXe siècles, se donnait pour mission de réhabiliter les civilisations africaines, de restaurer la dignité de l'homme noir et de prôner le retour à la 'mère patrie'...

Mwayila Tshiyembe, *Le Monde Diplomatique* (2002:22).

Les Arabes forment une seule nation qui a le droit naturel de vivre dans un seul État. Il faut rechercher une entière entité culturelle, économique et politique.

Charte du congrès Baas, 1947, citée par Saint-Prot (1999:171).

The New Partnership for Africa's Development will be successful only if it is owned by the African peoples united in their diversity.

Extrait de *The New Partnership for Africa's Development*, NEPAD (2001:12).

Comprendre d'abord, expliquer ensuite

Il nous semble indispensable de procéder à des clarifications démographiques importantes, pour mettre en lumière les réalités culturelles mauritaniennes afin que nos lecteurs puissent saisir une partie complexe et toujours incomprise par ceux qui n'ont de la Mauritanie qu'un visage officiel, réducteur et frileux. Ainsi donc, ce que j'appellerai, ici, la quotidienneté démographique mauritanienne se décline comme suit : l'ensemble maure qui englobe en son sein les Bidhan¹ (arabo-berbère), les Haratin² ; ensuite les Haalpulaar (Peuls et Toucouleurs) dont l'aire démographique d'expansion enjambe les frontières et s'étale même – à en croire

le chercheur Allemand Günter Schlee (2000:207-223) – jusqu’au Soudan actuel³. Cette ethnie est profondément islamisée⁴ mais elle garde encore sa langue, ses us et coutumes et l’ensemble du bagage imaginaire qui alimente sa geste⁵. Viennent les Soninké⁶. Ils sont les vecteurs de l’islamisation d’une importante partie de l’Afrique de l’Ouest. Grands bâtisseurs de royaumes, ils furent à l’origine du mythique royaume du Ghana dont le cœur battait dans l’espace actuel de la Mauritanie. Ce sont de grands négociants. Ils ont entretenu des relations commerciales fortes et solides avec le monde maghrébin et au-delà avec tout le monde arabe.

Ce tableau démographique varié s’enrichit de l’ethnie Wolof qui s’étend au Sénégal et en Gambie. L’un de leur royaume, celui du Waalo avait sa capitale en territoire actuel de la Mauritanie. Ils se sont profondément métissés avec les populations arabo-berbères. D’ailleurs l’un des Emirs du Trarza était marié à une princesse du royaume du Waalo⁷. Encore aujourd’hui la toponymie locale, de toute la région s’étendant de Rosso à Nouakchott, témoigne de leur ancienne présence. Une minorité bambara vient élargir et enrichir le champ démographique mauritanien⁸. Ils ont été les fondateurs du célèbre royaume du Mali, dont l’un des rois, Kanka Moussa, sur les routes de la Mecque, fit halte en Égypte et par ses largesses fit baisser la valeur de l’or dans toute cette contrée. Il existe aussi une autre « ethnie » dont on ne parle pas : les métis de tous les bords. Ceux qui symbolisent la déchirure et la rencontre. Ils sont *inévalués*, mais ils complètent le tableau complexe (riche) de la démographie et des cultures mauritaniennes. Avant la disparition du commerce transsaharien et les effets négatifs de la rigueur climatique sur la vie des hommes, le territoire mauritanien constituait un espace de passage des caravanes de commerce reliant l’Afrique du Nord au Bilad Es-Sudan. Se succédaient des escales comme Ouadane, Oualata et Tichitt et d’autres points de rupture de charges qui formaient des lieux de rencontres et d’osmose sociale. Il est inutile de soutenir que la rencontre des peuples s’est façonnée dans le moule de la paix et de la concorde sociale et non seulement sous le jour d’hostilités irréductibles.

Pour raccourcir, disons que ce sont ces populations issues de royaumes contigus et ayant partagé la même histoire qui vont subir le même sort : la colonisation qui s’identifie à la tentative de mise en place de barrières infranchissables dont les conséquences se lisent dans la violence. La contrainte par le corps, l’appartenance confessionnelle, ethnique et raciale deviennent les seuls éléments d’identification et de classement. Aidés par une ethnologie raciste, les administrateurs coloniaux tentent de fixer les différences et leurs géomètres tracent des lignes imaginaires qu’ils tentent de faire reconnaître aux indigènes. De leur timidité de départ et des résistances sporadiques des populations locales, résulta la pénétration (avec toutes les connotations que recouvre ce terme) à l’intérieur du continent. Le congrès de Berlin valida les actes de barbarie, l’étiquetage des peuples africains, la balkanisation des territoires et leur mise sous tutelle après la signature de traités dont la légitimité juridique pose de sérieux problèmes. Dès lors il fallait mettre sur place

une administration capable de gérer et de générer ce qu'on appela, de manière arbitraire, le *développement* par le biais de la *mise en valeur* après l'opération de *pacification*.

« L'État-tampon » : exception ou exemplarité ?

Comme je le décris dans un texte,⁹ le projet de création de l'État mauritanien relève du rêve colonial de prolonger non seulement son territoire, mais aussi de délivrer et d'imposer son message de paix inspiré de son église et de sa civilisation, de son mode d'organisation et d'appréciation de l'être humain, de sa vie et aussi de ses fantasmes. La Mauritanie, comme beaucoup d'autres contrées violées et violentées, allait connaître, dans son évolution, des contradictions internes insurmontables qui permettent de comprendre la complexité de la construction d'une nation unie et solidaire ; au-delà des différences socioculturelles qui fondent son espace de légitimation.

De l'usine coloniale est sorti un prototype d'État dit moderne pour ses institutions et les vertus occidentales qu'il tente de véhiculer dans cet espace semi-nomadique. Mais l'écologie naturelle et socioculturelle mauritaniennes n'étaient pas aptes à digérer, sans dénégations, les subtilités inavouées de cette organisation considérée comme exemplaire en comparaison à celles, variées, qu'elle rencontra dans sa nuit d'auto copulation et de jouissance.

Sans incriminer outre mesure la colonie comme le lieu des outrances, disons qu'elle fut le lit dans lequel l'accouplement modernité-tradition a donné naissance à une monstruosité appelée l'État postcolonial¹⁰ avec tout ce que cela sous-entend comme heurts et incongruités, recensements et impôts, sanctions et exécutions, fatigues et sueurs, maladies et souffrances. Cet État-là est né de ce qu'on qualifia, de manière abusive, la pacification dont le cœur est, bien entendu, enveloppé dans une violence inouïe et caractéristique de toute civilisation qui met en son centre sa supériorité culturelle, confessionnelle et civilisationnelle comme mode d'observation et d'analyse des autres et de leurs comportements. L'État mauritanien postcolonial n'échappa pas aux réalités castratrices de l'histoire, de la géographie et de l'épistémè du colonialisme. Il puise toute son essence dans cette volonté aberrante de créer un État-tampon. Hybride ? Il est apposé sur la carte de l'Afrique comme une tâche, mais il est aussi le sceau indélébile des conflits sociaux qui ternissent, par moment, l'image d'une Mauritanie qui aurait pu devenir, si les héritiers modernes avaient réussi à mettre en place des règles de conduites adéquates, un pays d'une exemplarité culturelle digne d'admiration. Mais les réalités ethniques et tribales ont eu raison des vertus dites « universelles » ou prétendument universalisantes. En tout état de cause le tribalisme et l'ethnicité s'affrontèrent *pacifiquement* mais avec intransigeance et engagement.

De leurs engagements respectifs émergea un mur, celui-là même qui allait devenir le champ et la limite des confrontations et le seuil des tolérances mutuelles.

L'incompréhension se poursuit dans le lit d'un compromis incompris, subtil et dont les angles de cohérences s'effondrèrent dans un précipice profond : deux *racialités* africaines, l'une blanche et l'autre noire. Seuls, aujourd'hui, leurs échos lointains, nous parviennent. Ils décrivent un véritable brouhaha, une palabre permanente alimentée aux fantasmes identitaires et idéologiques qui investissent, dans leurs revendications, les points d'alliance, les espaces de discussions et les différents champs d'échanges. Je veux parler de la rencontre conflictuelle entre ces deux mondes.

Conception difficile, accouchement douloureux

Comme consigné dans la note d'introduction, la Mauritanie est née de ce rêve colonial, qui dans sa nuit cauchemardesque a pensé mettre en place, sur la base de la carte, du compas et des latitudes, un territoire mauritanien rassemblant une diversité ethnique inconsiderée et *indigénisée*. Son existence n'avait de sens que quand elle suivait, se soumettait et appliquait à la lettre les directives et les fantasmes d'une métropole lointaine, avide de gloire et orgueilleuse par son semblant de pouvoir qui s'exerce par l'envoi de bagnards dans les contrées lointaines de la périphérie du monde dont la caractéristique fondamentale est son inintelligence atavique : l'Afrique dans l'acception hégélienne, immédiateté (Hegel 1974:245-268).

La construction de l'État mauritanien s'est heurtée au rejet d'une partie du monde arabe et plus particulièrement le Maroc qui contestait l'indépendance de ce pays. L'émergence et la consolidation de l'État mauritanien résultent d'une part de l'appui d'États au Sud du Sahara et notamment du Sénégal de Senghor et d'autre part de la volonté de la puissance tutélaire, la France. La volonté de bâtir une nation unie devant une telle hostilité du monde arabe explique, en partie, la faiblesse de l'idéologie dès la naissance de l'État. Le Maroc ne reconnaîtra l'indépendance de la Mauritanie qu'après les années 1969 et le pays ne sera admis au sein de la Ligue arabe qu'en 1973 après une vaste campagne de nationalisation. Mais le pays restait attaché aussi à l'Afrique de l'Ouest et le régime souhaitait toujours maintenir une sorte d'équilibre pour satisfaire une élite nationale en gestation et à la recherche de repères qu'elle ne trouve pas sur place. Seule l'importation d'une idéologie étrangère pouvait permettre à cette élite de s'affirmer par rapport à l'orientation modernisante symbolisée par le premier Président de la république : premier bachelier, premier avocat francisant¹¹ et pourtant né dans la ville¹² qui abrita la première école arabe du pays. Durant tout son règne jusqu'à son renversement en juillet 1978, Moktar Ould Daddah¹³ a tenté, de manière habile, tout en conservant l'orientation exclusivement arabe du pays, à fondre l'ensemble des forces politiques dans le Parti du peuple mauritanien. Mais à l'instar d'autres groupuscules tapis dans l'ombre, deux idéologies panarabes se développèrent dans le milieu arabo-berbère.

La période ne pouvait qu'être propice à ces types de mouvements. En effet, le retour des premiers éléments de l'élite arabophone ayant fait ses classes en Égypte et dans les autres pays arabes permet l'éclosion de cercles clandestins de conscientisation des masses sur les nécessités de se rattacher au monde arabo-islamique. Ils ramènent dans leurs sacs des prototypes d'idéologie : le nassérisme et le baathisme. Ces deux mouvements ont une prégnance incontestable non seulement sur la masse des anonymes, mais aussi contrôlent, aujourd'hui, une partie importante des rouages de l'État. Si le nassérisme et le baathisme étaient des mouvements de revendication de l'identité arabe et dont les luttes étaient axées contre le colonisateur, leurs versions mauritaniennes se sont vite transformées en mouvements assimilationnistes, xénophobes voire exterminateurs. Ces dernières années en Mauritanie, ces mouvements ont participé sans relâche à l'exercice du pouvoir. Ils ont influé de manière négative sur la politique extérieure et intérieure du pays au point de créer une rupture interne entre les différentes communautés qui composent la Mauritanie. Le rôle du baathisme dans la crise sénégal-mauritanienne en témoigne largement.¹⁴

Luttes idéologiques et fantasmes de l'autochtonie

Le territoire de Mauritanie créé en 1905 était un appendice de l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique au Sud du Sahara : l'Afrique noire par opposition à l'Afrique dite blanche, celle de Senghor et de ceux qui se réclament de la négritude. Comme beaucoup d'autres pays, la Mauritanie est une pluralité ethnique et « raciale », culturelle et historique. Elle tire la validité de son essence (sa naissance) dans cette réalité mal assumée depuis les temps de « l'Etat tampon » en gestation, de l'Etat colonial en « mise en valeur » et de l'Etat postcolonial oppresseur et inspirateur de la différence instituée comme mode de régularité et instance d'ordre et de discipline. Que peut-on en tirer, sans risque d'être traité d'acteur d'une revendication socioculturelle marquée par le sceau de l'appartenance à l'arabité et/ou à la négritude ? Appartenances qui s'affrontent dans un espace en construction dont les animateurs souffrent par leur recherche de reconnaissance et de validation de leur discours *unificateur*. Leurs échos conduisent, momentanément, dans le chaos social considéré comme un horizon indépassable.

Le projet onirique colonial qui souhaitait créer un territoire tampon entre l'Afrique noire et l'Afrique blanche sonnait comme une véritable aberration. Pour être une aberration, il en est une sans aucune contestation possible. La double identité de la Mauritanie a été un des premiers obstacles sur lequel ont buté ceux qui ont participé à la construction du discours idéologique d'une Mauritanie indépendante, souveraine et unie au-delà des différences communautaires qui fondent sa démographie. L'élite mauritanienne s'est enlisée dans les ordres institués par ces discours.

Si comme le souligne Francis de Chassey les différences sociologiques entre les deux communautés font que les Maures se rattachent au Maghreb¹⁵ et au monde arabe et que la communauté noire se rattache à l'Afrique de l'Ouest et au monde négro-africain, précisons, cependant, que l'idéologie panafricaine a peu d'échos sur l'élite négro-mauritanienne. Je reste convaincu que ni le panafricanisme ni la négritude n'ont une influence – quelle qu'elle soit – sur le mouvement négro-mauritanien. Le nassérisme et le baathisme (deux idéologies panarabes) concurrencent une négritude qui doit être tue et dissimulée dans des manifestations pourtant voyantes voire « envahissantes ». Elle est insolente, taxée d'être à la source de l'isolation et de la sauvagerie (car noire) devant un monde maghrébin plus homogène que celui négro-africain, de l'Afrique proprement dite : la noire dans son acception primaire. Et pourtant la Mauritanie devait jouer le rôle de conciliateur entre ces deux mondes qui se repoussent par leur couleur et qui se rencontrent par leur appartenance géographique et historique au même continent. L'Afrique du Nord et l'Afrique au Sud du Sahara se résument, dans leur rencontre géographique et ethnique en Mauritanie. Elles s'y annulent tout en s'interpénétrant. Paradoxe d'une existence commune et/ou d'une rencontre historique non voulue ? Elles s'immobilisent là où le colon a voulu instituer le tampon géographique comme lieu de rencontre et surtout d'osmose ; en oubliant et les sociétés et leurs cultures. Et les pères des nations ont pensé que ceci était un fait acquis et entériné par le fantasme du sentimentalisme alors que les revendications socio-économiques et politiques émergent comme des horizons indépassables. Les différences culturelles dessinent les contours de la lutte et l'espace géographique devient l'enjeu de toutes les convoitises.

Ni dans *Le manifeste du négro-mauritanien opprimé* ni dans le corpus de l'abondante littérature politique des FLAM (Forces de libération des africains de Mauritanie) on ne retrouve la trace du panafricanisme et de la négritude. Ce mouvement combat certes pour les ethnies noires de Mauritanie, mais il insiste plus sur la justice sociale et l'égalité entre les citoyens mauritaniens et ne tente point de se faire rallier l'ensemble des « nègres » de la planète, même s'il tente de se rattacher, de manière dissidente à l'ensemble ouest-africain.¹⁶ La prédominance des Haalpulaar dans ce mouvement donne à son orientation culturelle une teinture pullophone. Les Haalpulaar se rattachent plus volontiers au monde peul¹⁷ éclaté et disséminé à travers toute l'Afrique qu'au monde noir tel que pensé et formalisé dans les idéologies du panafricanisme et de la négritude. La référence à cette diaspora¹⁸ – à sa culture, à son folklore, à sa cosmogonie et à tout ce qui peut garantir une perpétuation, dans leur imaginaire, l'unité fictive ou réelle de cette « nation » – est une donnée permanente dans les esprits des uns et des autres. Les animateurs du mouvement ont plus tendance à s'identifier au combat de l'ANC (l'African National Congress) contre le régime aboli de l'Apartheid qu'aux autres idéologies. Le régime mauritanien qualifié de « système beydan » est assimilé à celui de l'apartheid.

Le manifeste a plus une dimension descriptive qu'idéologique. La volonté de ses auteurs était, me semble-t-il, de définir les contours de l'exclusion de la communauté négro-mauritanienne avec la force des statistiques. Il est important de noter que la faiblesse idéologique du manifeste est pour quelque chose dans l'orientation du mouvement et dans sa composition. Il a un versant qu'on pourrait qualifier de populiste qui s'alimente à une histoire presque « sentimentalisee¹⁹ ». Mais ceci ne dénie en rien la véracité de la situation que les animateurs du mouvement décrivent. La pensée, dans son acception spéculative, n'a pas été convoquée lors de l'écriture et la formalisation du contenu du manifeste. On est loin d'une réflexion en profondeur, point de doctrine pouvant permettre de soulever les masses, se faire rallier les démocrates arabo-berbères et moins de séduire la part encore jeune de l'élite intellectuelle noire. La philosophie politique du mouvement s'est, me semble-t-il, heurtée à la diversité ethnique au point que la direction et la base militante se confondent, toutes les deux, à l'ethnie haalpulaar. Je prends pour hypothèse que le mouvement a confondu la lutte des Négro-mauritaniens à la lutte culturelle que mènent les Haalpulaar non seulement en Mauritanie, mais aussi au Sénégal et ailleurs. Cette faiblesse idéologique a conduit les dirigeants du mouvement à préconiser une « guerre de libération nationale », option qui ne coïncide ni avec les réalités sur le terrain, ni avec celles de la géopolitique sous-régionale. Sa diffusion à l'extérieur et sa « falsification » à l'intérieur par les services de police – sous la dictée des membres des deux mouvements panarabes qui se tiraillent la direction du pays – lui valent d'être taxé de mouvement raciste dont l'objectif est de prendre le pouvoir par la force et d'installer une « dictature noire » *pullophone*. L'État et les mouvements qui le soutiennent réussissent à lui donner une coloration de laquelle il peine à se débarrasser encore aujourd'hui.

La Mauritanie est une terre de rencontres et de dispersions, un champ d'osmose et de tensions, une nation en construction. C'est dans ce contexte particulier qu'il faut interpréter les références des acteurs politiques et sociaux aux idéologies extérieures.

Les mouvements panarabes ont plus de prégnance en Mauritanie que le panafricanisme et la négritude. Pendant que les militants arabes réclament leur rattachement au monde arabo-musulman, les dirigeants noirs eux réclament le respect des droits de l'homme et plus de participation à l'œuvre de construction nationale. Aucune référence idéologique n'apparaît dans ce qui constitue aujourd'hui l'un des rares documents écrits par l'élite, *Le manifeste du négro-mauritanien opprimé* comme je l'ai souligné un peu plus haut.

Cette atmosphère est liée à l'émergence de nouvelles élites, d'un désir d'appartenance au monde, de démonstration ou de la volonté de prendre en charge les soucis d'une société engluée dans les tourments économiques. Elle démontre aussi que l'identité se trouve prisonnière des fantasmes de ceux qui veulent l'assigner à résidence. Et, de par sa nature, l'idéologie exige la soumission, la « discipline » et

l'exécution de son contenu considéré comme le summum de la vertu. En Mauritanie, le rôle de l'idéologie se trouve exagérée à cause de la pluralité. Elle s'alimente aussi à d'autres éléments subjectifs dont l'appréhension mérite un autre mode d'analyse et d'observation. Les tenants et les penseurs de l'idéologie, dans leurs discours, s'emparent du supposé réel et atomisent toutes les revendications populaires autour de ce qui est pensé comme la difficulté du moment : la construction d'un État garant de la quiétude de l'ensemble de ses citoyens sans discrimination. Les idéologies ne négocient pas la légitimité de leur différence ni la profondeur de leur philosophie, mais s'affrontent dans les conjectures et les exigences d'une présence qui laissent en rade l'ensemble des revendications réelles de la société mauritanienne. Elles s'occupent, le plus souvent, à essayer de développer leurs moyens de persuasion, pour ne pas dire de répression et d'invite à la destruction des autres considérés comme des concurrents irréductibles. Ses tenants prétendent parler au nom de la masse silencieuse. Alors qu'ils sont en train de bâtir leur propre avenir politique qui cadre mal avec les possibilités de rencontre. C'est dans ces divers champs que s'expriment, voire que s'affrontent les deux mouvements panarabes : le nassérisme et le baathisme. Ils s'allient, par moment, pour contrer les contestations des Négro-mauritaniens et les revendications des Haratin. Mais depuis quelques années nous assistons au recul du mouvement baath²⁰ car victime d'une répression exercée contre lui par son ancien allié : le pouvoir en place. Si les références idéologiques peuvent permettre de consolider les convictions des acteurs politiques ; elles peuvent aussi conduire dans des impasses inextricables. Celles qui embaument l'atmosphère sociopolitique mauritanienne et qui la maintiennent dans une ambiance d'imbécillité permanente, nous mènent vers des horizons différenciés tellement on s'enlise dans un imbroglio de méthodes et de présences. Cette situation pèse non seulement sur les consciences, mais décrit aussi les contours des discours qui en sous-tendent le fondement : un espace de luttes, de confrontations permanentes et de palabres interminables sur l'espace commun ; celui que tous se partagent sans que l'un ou l'autre puisse en revendiquer la légitimité propre et exclusive. Interdites mais prégnantes, elles s'emparent des intelligences, tentent de les « encadrer », de les détourner, de les « éduquer », en les jetant sur l'espace public, elles les font s'affronter de manière traumatique.

Ainsi donc nous pouvons soutenir que l'africanité (ici entendue dans son sens restrictif : identité noire de l'Afrique) et l'arabité se désintègrent mutuellement en Mauritanie. Ceci explique, en partie, la complexité de l'identité de l'État mauritanien. Les débats ces dernières années sur l'africanité trouvent leur véritable écho en Mauritanie. En effet, les acteurs se subdivisent en deux : ceux qui prônent l'arabité exclusive de la Mauritanie et ceux qui prônent l'identité africaine du pays. La Mauritanie qui était classée dans l'Afrique de l'Ouest se voit aujourd'hui rattachée au Maghreb, alors que cette entité englobait en elle l'Algérie, le Maroc et la Tunisie. La naissance de l'Union du Maghreb arabe (UMA) qui rassemble l'Algé-

rie, la Libye, le Maroc, la Mauritanie et la Tunisie brouille davantage l'identité de cette partie de l'Afrique. L'existence d'autres communautés non arabes (les Berbères par exemple) témoigne de la complexité des « défis de construction nationale et de la citoyenneté²¹ ». En Mauritanie, l'identité haratine démontre, à elle seule, tout le problème des appartenances et les critères qui entrent dans la définition de l'identité des uns et des autres.

La Mauritanie constitue, de ce fait, un champ d'analyse, une voie de compréhension et le lieu par excellence d'interprétation et d'expérimentation de la confrontation sourde qui alimente les relations arabo-africaines et l'identité du continent. La question est de savoir si la référence identitaire prime sur l'acceptation d'appartenir à un seul et même continent, au même destin et à la même histoire ? Ces deux caractéristiques résument la validité symbolique et imaginaire de leurs relations et les mécanismes qui sous-tendent leur coopération. Panarabisme et panafricanisme appartiennent au même territoire géographique et historique. L'Égypte ancienne résume tout le symbolisme de cet imaginaire de la rencontre entre l'Afrique subsaharienne et le Maghreb pour ne pas dire l'Afrique « noire » et l'Afrique « blanche ». Le panarabisme et le panafricanisme ont reproduit chacun en ce qui le concerne des mécanismes hérités des logiques de classification géographique, ethnique, raciale et religieuse au point que la modernité africaine continue encore d'en souffrir. Mais est-ce que cette logique historique peut mettre en mal les aspirations des générations émergentes pour la construction de « L'Union africaine » et la consolidation des principes du NEPAD au-delà des problèmes épistémologiques et des « fausses représentations » que pose l'identité africaine. Beaucoup de stéréotypes et de considérations subjectives alimentent les relations inter-africaines au point de brouiller les indicateurs qui auraient pu permettre de cerner de manière heureuse les contours de cette mémoire collective en permanente mutation.

Dans ce texte j'ai esquissé à grands traits l'image ambiguë de l'identité mauritanienne à travers les pratiques des acteurs qui tentent de la circonscrire et de lui donner signification. Cette situation d'ambiguïté n'est pas spécifique à la Mauritanie. Elle pèse lourdement sur le devenir de beaucoup d'autres pays en Afrique et hors de ce continent. Elle pose un réel problème de compréhension des critères qui déterminent l'appartenance à la nation, mais aussi du droit de jouissance à la citoyenneté. La Mauritanie constitue un des laboratoires d'analyses de cette réalité.

Notes

- * Une étude plus approfondie, sur le rôle et les influences des idéologies « importées » dans le cheminement de la politique identitaire et culturelle mauritanienne, mérite d'être entreprise aujourd'hui. Ce texte ne prétend pas être exhaustif. L'influence des idéologies panarabes est encore plus profonde dans l'orientation de l'Etat mauritanien. Le nassérisme et le baathisme se livrent à des luttes de position extrêmement acerbes au point qu'ils influencent de manière incontestable la politique économique et sociale du

pays. Ce texte est une version remaniée d'une communication présentée à la conférence du Caire organisée (en septembre 2003) par le CODESRIA en vue de la préparation de son 30^{ème} anniversaire.

1. Le terme désigne aussi les blancs par excellence.
2. Sudan (noirs) issus des ethnies négro-africaines mais qui ont perdu, après leur longue domination par les bidhan, leurs origines. Ils se sont fondus dans et en cette communauté en épousant sa langue, sa culture. Consulter à ce sujet ma communication « Musique, danse et transes chez les Haratins de Mauritanie. Conscience identitaire et/ou dissidence culturelle? », au Symposium sur Les Grandes Oeuvres et Innovation Continue dans les Arts et les Humanités en Afrique, Accra, CODESRIA, septembre 2003.
3. Ils sont connus sous le nom de Fellata. On retrouve selon cet auteur un arrière petit fils de Al Haaj Umaar Taal, Ahmad al Madani at Tijaani Mubashir Umar al Fuuti, à « Daars-Salaam près de Sennar ».
4. En effet, cette ethnie est à l'origine d'une révolution théocratique qui a renversé le régime peul *deenyanke* du Fuuta Tooro (dans la vallée du fleuve Sénégal) accusé de paganisme et de commerce avec les Maures qui contrôlaient la succession au trône. Elle a produit de grands érudits en islam dont la notoriété est mondialement reconnue aujourd'hui. Je cite pour exemple le « prophète » guerrier El haaj Umaar Taal qui non seulement s'opposa à l'avancée coloniale au Soudan (actuel Mali) mais aussi sillonna une grande partie de l'Afrique de l'Ouest, fondant à chacune de ses étapes une famille (panafricanisme avant la lettre ?). Il fut aussi à l'origine de guerres meurtrières contre les ethnies décrétées païennes dans l'espace malien.
5. L'un des symboles du syncrétisme de cette communauté reste la conservation du nom totémique.
6. Ils occupent actuellement la région du Guidimaza dont le chef-lieu est Sélibaby au Sud-Est de la Mauritanie.
7. Lire l'ouvrage de Boubacar Barry cité en bibliographie.
8. Ils vivent à l'Est du pays. Cette partie n'a été rattachée au territoire colonial mauritanien qu'en 1944. Ils sont fortement métissés aux Haratin mais portent encore leurs patronymes et revendiquent depuis quelques années (à la faveur de la démocratie ?) leur visibilité.
9. « La modernité mauritanienne. Enjeux difficiles d'une quête de citoyenneté » à paraître dans *Afrique et Développement*, Vol. XXIX, No. 4, 2004, pp. 56-74.
10. Il nous est impossible de procéder à un listing des ouvrages et articles écrits sur l'État africain. Ils emplissent notre univers et leurs hypothèses brouillent notre appréhension des forces qui sous-tendent son fonctionnement.
11. Il était marié à une française qui joua un rôle très important dans la vie politique et sociale du pays. Lire les mémoires du Président parues aux éditions Karthala.
12. En effet, en 1957 est ouverte une école à Boutilimitt qui dispense des cours en langue arabe. Le rôle de cette école dans la naissance d'une élite arabophone est à étudier. Nous n'avons jamais rencontré une étude sur le rôle de cette école.
- 13 Décédé le 14 octobre 2003.
14. Il serait intéressant de mener un travail plus approfondi sur le rôle de ce mouvement dans les tensions internes en Mauritanie.

15. Le Maghreb est africain. Je pense que beaucoup de gens font des amalgames outranciers en confondant identité territoriale et identité raciale. Le Maghreb reste un territoire africain (continent, physique) habité par diverses populations et pas exclusivement arabes. L'exemple des berbères, à lui seul, complique l'identité de cette région à mi-chemin entre l'Orient et l'Afrique.
16. La sortie de la Mauritanie de la CEDEAO est vécue comme un véritable affront par les Négro-mauritaniens.
17. Ils développent sans le savoir ce que nous traduirons ici par le terme de *monofoulanisme* qui est pour nous une tentative de narrer et d'écrire une unité d'origine historique et culturelle de tous les locuteurs pulaar. Ils rejettent ce qui est convenu d'appeler le *polyfoulanisme* qui doit tenir compte de la diversité des origines des locuteurs du pulaar ; en un mot leur « métissé ».
18. Lire pour cela le numéro spécial des *Cahiers d'Etudes africaines*, 133-135, 34 (1-3), 513 p.
19. Ceci n'est pas une critique malsaine, mais elle procède d'un constat des faits. La littérature du mouvement et les écrits de quelques-uns de ses membres le démontrent amplement.
20. Il serait intéressant d'investiguer l'impact de la chute de Saddam Hussein sur l'évolution et la force actuelle du mouvement.
21. Lire l'éditorial écrit par Adebayo Olukoshi et Francis B. Nyamnjoh, *CODESRLA Bulletin*, numéros 1&2, 2004, pp. 1-2.

Bibliographie

- Barry, Boubacar, 1985, *Le royaume du Waalo. Le Sénégal avant la conquête*, Paris, Karthala, 421p.
- Bazenguissa, Rémy & Nantet, Bernard, 1995 *L'Afrique. Mythes et réalités d'un continent*, Le cherche Midi éditeur, Paris, 234 p. (voir p.159-166).
- Bidima, Jean-Godefroy, 1995, *La philosophie négro-africaine*, Paris, PUF, 127 p.
- Bonnefous, Marc, 1991, *Le Maghreb : repères et rappels*, Paris, CHEAM, 136 p.
- Botte, Roge & Schmitz, Jean, 1994 « L'Archipel peul », *Cahiers d'études africaines*, 133-135, XXXIV, 1-3, 513 p.
- de Chassey, Francis, 1985, *Mauritanie 1900-1975*, Paris, L'Harmattan, 492 p.
- Diop, Cheikh Anta, 1960, *Les fondements culturels d'un Etat fédéral d'Afrique noire*, Paris, Présence africaine.
- Dougan, Henry, 2004, « Hybridation : promesse et limite », *CODESRLA Bulletin*, N° 1 & 2, pp. 36-41.
- Hegel, E., 1988, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, UGE, 10/18, 307 p.
- Ibn Khaldûn, 1997, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, Traduction de Vincent Monteil, Paris, Actes Sud, 1132 p.
- Keita, Lansana 2004 « Race, identité et africanité : réponse à Eboussi Boulaga », *Codesria Bulletin*, n° 1 & 2, pp. 18-20.
- Labidi, Kamel, 2002, « Juillet 1952, la révolution des officiers libres en Égypte. Controverse autour du bilan du nassérisme », in *Le Monde Diplomatique*, pp. 18-19.
- Lacoste, Yves, 1992, « Afriques blanches, Afriques noires », in *Hérodote*, Paris, La Découverte, pp. 3-49.
- Marchesin, Philippe, 1992, *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala, 437 p.

- Mbembe, Achille, 2000, « À propos des écritures africaines de soi », in *Politique Africaine*, n° 77, pp. 16-43.
- Mazrui, A.-A. & Wondji, C., 1998, *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique depuis 1935*, tome VIII (édition abrégée), Paris, Présence Africaine-Edicef-Unesco, 639 p.
- NEPAD, 2001, *The New Partnership for Africa's Development*, Abuja, 59 p.
- N'gaïde, Abderrahmane, 2002a, « Mauritania », in P.-T. Zeleza & D. Eyoh (éds) *Encyclopedia of the twentieth century of history of Africa*, London, Routledge, pp. 355-357.
- N'gaïde, Abderrahmane, 2004a, « Du *Bilad el-Makhzen* au *Bilad el-Siba*. Continuité historique ou revitalisation ? », in Laurence Marfaing et Stephen Wippel, *Relations transsahariennes*, Paris, Karthala, pp. 327-342.
- N'gaïde, Abderrahmane, 2004b, « La modernité mauritanienne. Enjeux difficiles d'une quête de citoyenneté », *Afrique Développement*, Vol. XXIX, No. 4, 2004, pp. 56-74.
- N'gaïde, Abderrahmane (à paraître), *La Mauritanie à l'épreuve du millénaire. Ma foi de « citoyen »*, Paris, L'Harmattan.
- Niane, Djibril-Tamsir, 1975, *Le Soudan occidental au temps des grands empires XI-XVIe siècle*, Paris, Présence africaine, 271 p.
- Ould Daddah, Moktar, 2003, *La Mauritanie contre vents et marées*, Paris, Karthala, 669 p.
- Saint-Prot, Charles, 1999, *Histoire de l'Irak. De Sumer à Saddam Hussein*, Paris, Ellipses, 264 p.
- Samarbakhsh-Liberge, Lydia, 2001, « L'African Renaissance en Afrique du sud. De l'utilité ou de l'utilisation de l'histoire ? » in F.-X. Fauvelle Aymar, J.-P. Chrétien & C.-H. Perrot *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, Paris, Karthala, pp. 381-400.
- Schlee, Günter, 2000, « Les Peuls du Nil », in Youssouf Diallo & Günter Schlee (éds), *L'ethnicité peule dans des contextes nouveaux*, pp. 207-223.
- Taylor, Raymond, 2000, « Statut, médiations et ambiguïté ethnique en Mauritanie précoloniale (XIXe siècle). Le cas des Ahl Al-Gibla et des Ahl Ganaâr du Trarza », in Mariella Villasante de-Beauvais *Groupes serviles au Sahara. Approche comparative du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS, pp. 83-95.
- Tshiyembe, Mwayila, 2002, « Du messianisme aux rives de la mondialisation. Difficile gestation de l'Union africaine », in *Le Monde Diplomatique*, pp. 22-23.
- Villasante Cervello, Mariella, 2003, « La négritude : un racisme hérité de la colonisation française ? Réflexions sur l'idéologie négro-africaine en Mauritanie », in Marc Ferro (eds) *Le livre noir du colonialisme. XVIème - XVIIème siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, pp. 726-761.

10

Une rétrospective sur les positions de l'Algérie relative au devenir du continent africain à travers les discours de son président

Samia Benabbas-Kaghouché

Introduction

Assaillie par la multiplication des conflits, l'extension et l'aggravation de la pauvreté, les pandémies du VIH/SIDA, du paludisme et de la tuberculose, l'Afrique se voit de plus en plus marginalisée dans l'économie mondiale.

Le NEPAD, en tant qu'expression de l'autodétermination de l'Afrique à s'engager dans un processus pour son propre développement, constitue d'ailleurs le projet autour duquel notre continent se rassemble pour être partie prenante aux mutations contemporaines, réussir son intégration à la mondialisation et assurer la maîtrise de son devenir.

L'Algérie, en tant que pays africain, a de tout temps milité pour un développement intégré de l'Afrique. Depuis son accession à l'indépendance, elle n'a pas hésité une fois ou manqué un rendez-vous pour plaider haut et fort la cause africaine.

Cette action a notamment été présente dans les positions claires et affichées de son Président lors des différents rendez-vous et forums organisés pour plaider la cause africaine. Une rétrospective succincte des plus importants forums permet de mesurer la permanence de son militantisme pour l'Afrique, notamment ces quatre dernières années.

Dans ce cadre, nous insisterons d'avantage sur ses positions pour le NEPAD, et sur sa vision rénovée de l'Afrique pour sortir des sentiers battus en vue de définir une approche nouvelle tant dans ses prémisses, ses fondements et ses objectifs que dans les étapes de sa mise en application, où les peuples africains restent maîtres de leur développement.

Dans son approche rénovée du développement, il considère que chaque pays du continent a le devoir de s'inscrire dans une perspective d'intégration régionale et continentale. Comment peut-on entreprendre dans ces domaines les réformes nécessaires aux fins d'assurer les interactions entre les politiques sectorielles au plan interne et l'aménagement de l'espace économique régional et continental ?

L'aspect économique de l'Afrique : l'appauvrissement de l'Afrique n'est ni une fatalité, ni une malédiction

L'appauvrissement de l'Afrique n'est ni une fatalité, ni une malédiction, mais la résultante de facteurs endogènes engageant la responsabilité des pays africains dont bon nombre ont poursuivi des politiques de développement inadéquates, et de facteurs exogènes pour ne citer que le colonialisme prédateur qui s'est employé à piller les richesses africaines et à déstabiliser les fondements sociaux de nos pays, la guerre froide avec ses foyers de tensions, les pressions extérieures et un ordre mondial peu soucieux des intérêts des plus faibles.

Si le constat établi par les leaders africains est amer sans être catastrophique, comme le pressentent les plus pessimistes, l'espoir est permis de voir l'Afrique renouer avec une forte croissance à moyen terme, pour autant que nous Africains prenions notre destin en main en faisant appel à notre sagesse et à notre esprit d'initiative et que nous puisions dans nos richesses humaines et maternelles qui sont immenses et diverses.¹

C'est en ces termes que son Excellence le Président Abdelaziz Bouteflika appréciera la situation économique et sociale de l'Afrique et mettra en exergue les causes réelles de son faible niveau de développement. La prise en charge de son destin est notamment soulignée à travers les initiatives de ses dirigeants sur les plans politique, de la démocratisation, et des libertés.

Ainsi, il notera, à cette même occasion que tous les pays africains sont engagés à des degrés divers, dans l'édification d'un État de droit et nombre d'entre eux sont des démocraties émergentes. « Des efforts réels sont continuellement déployés à l'effet de protéger les droits de l'homme et les libertés fondamentales, de promouvoir la bonne gouvernance, le développement durable et l'économie de marché et de lutter contre la corruption et les abus. » notera-t-il, avant de poursuivre que même les collectivités africaines s'y sont impliquées, comme en témoigne, entre autres, la résolution votée à l'unanimité par les leaders africains, en juillet 1999 à Alger, s'engageant à ne pas reconnaître les pouvoirs issus de coups d'État.

Mais la situation en Afrique n'est pas parfaite, les problèmes de l'Afrique sont aussi les conflits fratricides intra et inter-États qui menacent sa stabilité et sa sécu-

rité et qu'elle s'efforce de régler à travers la concertation et le dialogue et au besoin avec l'aide des puissances amies, et dans lesquels l'Algérie a joué un rôle de premier plan. L'on citera les efforts déployés par son excellence le Président algérien, et qui, conjugués à ceux de tous les Africains, ont contribué au retour de la paix entre l'Éthiopie et l'Érythrée.

Sur le plan économique, il soulignera que l'Afrique regorge de richesses, mais qu'elle connaît une pauvreté qui ne cesse de s'aggraver, en illustrant ses propos de chiffres alarmants : 291 millions d'Africains ont aujourd'hui un revenu de moins d'un dollar par jour, contre 217 millions en 1987, et trente quatre parmi les quarante neuf pays classés dans la catégorie des « pays les moins développés » sont africains. Avec 4,5% de la population mondiale, les États-Unis s'attribuent le tiers du PNB de la planète, alors que l'Afrique, avec trois fois la population américaine, ne représente que 1,5% du PNB mondial.

Ce continent étouffe sous le poids de la dette extérieure, estimée à près de 350 milliards de dollars US, ce qui représente près des deux tiers de son PIB, et son service absorbe plus de 30% des exportations. Cette dette, l'Afrique la traîne tel un boulet, constituant un obstacle à tout effort de redressement économique et un facteur de déstabilisation. L'attention des partenaires occidentaux de l'Afrique sur la gravité de cette situation a été attirée sur le fait que la dette n'est pas uniquement un problème de liquidité, mais le produit de la détérioration des termes de l'échange, de la faiblesse de l'épargne intérieure, de l'accès difficile des produits africains aux marchés occidentaux et également de la mise en place de projets de développement inadéquats, parfois imposés de l'extérieur, et de la nature même de la dette qui se renouvelle sans cesse.

L'Afrique accueille moins de 1% des investissements directs étrangers dans le monde, alors que le rendement de l'investissement dans le continent est le plus élevé, puisqu'il est trois fois plus important qu'en Europe. La faiblesse des flux de capitaux vers l'Afrique a également été accentuée par la baisse constante de l'aide publique au développement, qui est loin de la promesse des pays industrialisés de consacrer 0,7% de leur PNB à l'aide au développement. Les pays africains sont dans leur majorité engagés dans d'ambitieux programmes de restructuration de leurs économies et de promotion de l'économie de marché à même de leur garantir un développement durable. Nombreux, ont signé des accords bilatéraux et multilatéraux de garantie et de protection des investissements et de non-double imposition. Le nouveau partenariat pour le développement africain prévoit de lourds investissements dans le continent pour développer davantage les ressources humaines, les technologies de l'information, les infrastructures de base et les projets régionaux.

L'Afrique elle-même conçoit ses perspectives de développement dans un cadre à la foi régional, interrégional et continental. L'Afrique qui se trouve être en marge de la mondialisation en cours voit son rôle périphérique se limiter à celui de

pourvoyeur de matières premières et de main-d'œuvre. Dans cette situation, elle perçoit la globalisation comme un risque supplémentaire d'exclusion de l'économie mondiale. Aussi, œuvre-t-elle à son intégration à cette dynamique qui doit également englober aussi bien les aspects financiers que sociaux et humains, en se définissant une démarche propre pour s'intégrer au mieux de ses intérêts dans cette mondialisation.

La mondialisation, et les conditions pour une meilleure intégration de l'Afrique

Les fausses illusions du passé doivent nous persuader, nous Africains, de la nécessité d'avoir notre propre appréciation de la mondialisation, des avantages que nous pouvons en tirer et des contraintes qu'elle doit nous imposer. Nous ne devons pas épouser, sans discernement, une idéologie conçue pour répondre à des intérêts autres que les nôtres, qu'ils soient ceux des pays les plus riches, de leurs firmes multinationales ou de leurs financiers. Le plus grand défi posé à l'Afrique, aujourd'hui, c'est d'abord de définir, en toute autonomie, sa propre réponse aux multiples défis de la mondialisation.

Nos États sont soucieux, certes, de promouvoir l'efficacité, et la rationalité économique, et ils se préoccupent de donner aux forces du marché la place qui devrait leur revenir objectivement dans une économie encore au stade de développement qui est le nôtre. Mais ils ne sauraient se résoudre, comme on les y pousse ici et là, à la conception d'un État instrumentalisé par le marché, érigé en mythe et en panacée. Ils ne sauraient, davantage, abandonner les attributs et l'exercice de la souveraineté, aux mains d'une société civile encore en gestation, et qui, au-delà de son rôle éminemment positif, à beaucoup d'égards, reste largement représentative des intérêts catégoriels, des plus favorisés.

Dans un contexte de déséquilibres et de profonde fragilité sociale, de détresses et de frustrations multiples, de séquelles encore vives d'un passé déchiré, les pays d'Afrique ont besoin d'un État fort, mais comptable de ses actes, pleinement déterminé, et en mesure d'assurer l'unité du pays, la cohésion sociale et la solidarité nationale.²

Dans ce contexte, le Président Bouteflika délimitera certaines conditions à même de permettre à l'Afrique de négocier pour un partenariat avec les autres pays en développement, les pays industrialisés, et les principaux acteurs économiques internationaux, un partenariat qui s'engagerait sur une base négociée, en vue de parvenir à une vision commune de la mondialisation, une vision équilibrée prenant en compte les intérêts légitimes de chacun.

Dans cette perspective de définition d'une vision africaine commune, il soumettra, pour un débat, quelques axes de propositions concrètes, « constituant une contribution modeste et en aucune manière exhaustive à la réflexion africaine sur la mondialisation » :

1. La définition au niveau de la communauté internationale d'engagements mutuels chiffrés avec des échéanciers précis pour la réalisation, grâce au concours de l'aide publique au développement, de l'objectif du retour, en valeur absolue et à l'horizon 2015, au nombre de pauvres que comptait l'Afrique au début de la décennie écoulée.
2. La traduction en engagements concrets, des résolutions adoptées par les Nations Unies, en matière d'éducation et de santé.
3. L'accélération et l'amplification des mécanismes actuels d'élimination du fardeau excessif de la dette extérieure des pays africains les plus pauvres.
4. Le lancement d'actions concertées entre les États, l'industrie pharmaceutique internationale, le secteur associatif, et les firmes multinationales, pour rendre les médicaments accessibles aux populations africaines, qui disposent de faibles revenus, et affectées par les pandémies.
5. La négociation au niveau de l'OMC d'un round sur le développement, pour favoriser un accès accru des productions africaines aux marchés des pays industrialisés, de faciliter le transfert de technologies et de réexaminer les nouvelles initiatives protectionnistes prises sous l'égide de l'OMC en matière de brevets.
6. La mise au point, dans un cadre multilatéral, d'encouragements nouveaux aux investissements privés étrangers en Afrique.
7. L'inclusion progressive des mouvements de main-d'œuvre dans la libération mondiale des échanges.
8. La promotion de la recherche agronomique, le taux de rentabilité de l'agriculture étant très élevé en Afrique, ce qui pourrait permettre de doubler la productivité du riz et du blé, de tripler celle du sorgho, et de quadrupler celle du maïs.
9. La mise en place, au plan international, d'une législation sur le modèle des législations internes appliquées par les pays industrialisés en matière de lutte contre la pollution et de protection des consommateurs.
10. La définition au plan international de mécanismes coordonnés de lutte contre la corruption.

Or le développement de l'Afrique, et son intégration réussie dans le processus de mondialisation se trouve minés par une dégradation alarmante de l'état de santé de ses populations. Elle est confrontée à la propagation de maladies de toute nature, et, plus particulièrement du sida, de la tuberculose et du paludisme, et le nombre de malades s'accroît régulièrement, en raison de la pauvreté, des conflits, des calamités naturelles et de la dégradation de l'environnement.

L'Afrique face aux maladies endémiques

En effet, l'Afrique, qui compte 13% de la population mondiale, est le continent le plus touché avec 70% du total mondial des cas de VIH/SIDA, 90% des cas de

paludisme et aux 24% des cas de tuberculose, avec pour conséquence plus de cinq millions de cas de décès chaque année et des dizaines de millions de personnes affectées dans leurs conditions d'existence.

Ces épidémies bouleversent fondamentalement les données économique, sociale et même politique sur le continent, et les conflits contribuent à leur tour à aggraver ces fléaux. Les progrès scientifiques et médicaux sont insuffisamment mis à profit pour combattre ces pandémies par la définition et la mise en œuvre de stratégies de prévention, pour arrêter leur propagation, et de mise à disposition des moyens de traitement existants. Face à l'épidémie du SIDA, l'Afrique se trouve démunie, car les médicaments essentiels pour le traiter manquent, tandis que les médicaments anti-rétroviraux qui augmentent l'espérance de vie des malades ne sont accessibles, ni financièrement, ni socialement aux populations affectées.

Malgré la prise de conscience, aujourd'hui universelle, de la dimension et de l'ampleur des charges qui pèsent sur les pays africains, des intérêts divergents n'ont, cependant, pas permis une mobilisation efficace de la communauté internationale pour aider l'Afrique dans sa lutte contre le VIH/SIDA. Une situation que n'a pas manqué de souligner son excellence le Président Abdelaziz Bouteflika qui affirmera au sommet extraordinaire de l'OUA sur le VIH/SIDA, la tuberculose et les autres maladies infectieuses qui s'est tenu à Abuja, au Nigeria, en avril 2001 :

Il reste que les actions concrètes sont nettement en deçà de l'exigence d'un effort global de vaste portée pour permettre à l'Afrique de rénover et développer ses systèmes de santé. L'Afrique a besoin d'un véritable plan de sauvetage de ses populations, cohérent et intégré qui suppose des politiques et des mesures nationales et internationales appropriées et la conjugaison des actions respectives des gouvernements, des institutions multilatérales, de la société civile et des entreprises pharmaceutiques.

L'opinion publique africaine et mondiale s'interroge légitimement sur cet étrange paradoxe qui fait que, malgré l'existence de remèdes, l'Afrique continue de payer un lourd tribut aux pandémies. Cette problématique ne saurait se réduire à une simple arithmétique de pertes et profits à court terme. Ce qui est fondamentalement en jeu n'est rien d'autre, en définitive, que l'assurance à tout être humain de son droit à l'accès aux soins et aux traitements.

Cet impératif suppose la réduction sensible du coût des médicaments, l'intégration des produits anti-rétroviraux les plus efficaces dans la liste des médicaments essentiels, et leur production en Afrique. Tout ceci, outre la satisfaction d'un besoin humain, permettrait, du même coup, de rentabiliser les investissements de l'industrie pharmaceutique qui verrait s'ouvrir, ainsi, de nouveaux débouchés et stimulerait davantage leurs activités de recherche-développement, y compris de vaccins adaptés aux types de HIV prévalant en Afrique et, également de nouvelles thérapies et d'un vaccin contre le paludisme. Une ré-appréciation par l'industrie pharmaceutique de ses intérêts à long terme contribuerait à donner une nouvelle impulsion à la lutte contre les maladies infectieuses en Afrique dont l'urgence s'impose aujourd'hui à tous.³

Et si le continent doit poursuivre et intensifier ses efforts pour atteindre les objectifs fixés au Caire et à Ouagadougou d'investir dans la santé au moins 5% du PIB et 15% des budgets nationaux, il n'en demeure pas moins que sans un appui externe conséquent et soutenu, il ne peut subvenir aux immenses besoins que nécessite la mise en œuvre à vaste échelle d'une stratégie efficace. Les besoins annuels de l'Afrique sont, en effet, estimés à 10 milliards de dollars pour le développement des programmes de prévention et d'éducation et le traitement des personnes affectées par le SIDA. L'apport international actuel reste nettement insuffisant puisqu'il ne couvre qu'à peine un dixième des besoins.

Or, si les financements spécifiques substantiels sont incontournables, il reste que ceux-ci doivent combiner leurs effets avec ceux liés aux mesures à prendre pour améliorer la position économique et financière d'ensemble de l'Afrique.

Dans ce cadre, l'on peut situer l'allègement substantiel de la dette extérieure, l'amélioration de l'accès de l'Afrique aux marchés des produits d'exportation, et l'encouragement des investissements étrangers qui permettraient de dégager des ressources additionnelles qui placeraient l'Afrique en situation d'allouer des ressources conséquentes pour faire face à l'ampleur des pandémies.⁴

La paix et la sécurité et la lutte contre le terrorisme

La paix et la sécurité en Afrique

Les maux de l'Afrique renvoient à une paix et à une sécurité régionales fragiles, diminuées ou inexistantes, à un développement contrarié, à une pauvreté et des maladies endémiques. L'Afrique s'est investie, non sans succès, dans la recherche de solutions pacifiques aux situations de tension et de conflit.

C'est cette même détermination à promouvoir et à renforcer la sécurité du continent qui l'a amenée à se mobiliser contre le trafic illicite et la prolifération incontrôlée des armes légères, phénomènes qui exacerbent les conflits et alimentent le terrorisme, le grand banditisme et le trafic de stupéfiants. Mais les exigences globales et régionales s'accompagnent d'impératifs nationaux au moment où les sociétés manifestent un besoin profond de renouveau et où les États sont interpellés dans leur capacité à se moderniser, à enrichir leur identité et à incarner valablement les aspirations de leurs peuples.

Ainsi les thèmes de la paix, de la sécurité et de la lutte contre le terrorisme, que l'Algérie a vécu dramatiquement dans sa chair durant plus d'une décennie, et qui ne cessent d'entraver un vrai décollage économique et social africain, n'ont jamais été aussi soulignés dans les différents discours et allocutions de Monsieur le Président Bouteflika. Que ce soit dans les rencontres avec les organismes qui s'intéressent à ces thèmes, comme à Washington en 2001⁵, ou dans des rencontres officielles entre chefs d'États africains et français, comme à Paris en juillet 2003⁶, ses positions sont sans cesse réaffirmées. Ainsi à Paris n'a-t-il pas déclaré :

Il est tout aussi nécessaire de soutenir les efforts de l'Afrique pour la création du conseil de paix et de sécurité, ce qui va renforcer les capacités propres de l'Afrique en matière de prévention, de gestion et de règlement des conflits. L'adoption par le sommet de l'Union africaine de Durban, en juillet dernier, d'une déclaration sur la démocratie, la bonne gouvernance politique, économique et d'entreprise, ainsi que l'entrée en vigueur prochaine d'un mécanisme africain d'examen par les pairs attestent de la volonté des pays africains d'aller de l'avant dans leur ouverture sur la démocratie.

Dans le cadre du partenariat en matière de paix, de sécurité et de stabilité, la menace terroriste, contre laquelle l'Afrique n'a cessé de mettre en garde depuis plus d'une décennie s'impose comme un axe prioritaire. L'Afrique apporte toute sa contribution pour combattre ce phénomène et en traiter les causes sous-jacentes. Elle a ainsi adopté à Alger, en septembre 2002, un plan d'action pour la mise en œuvre de la convention africaine pour la prévention et la lutte contre le terrorisme et décidé la création d'un centre d'études et de recherches sur le terrorisme siégeant à Alger.

La coopération en Afrique, selon lui, devrait s'articuler autour de trois axes essentiels : la prévention, la gestion et le règlement des conflits, et enfin la consolidation de la paix.

Nos efforts devraient donc être portés, en priorité, sur le renforcement des capacités africaines en matière de développement de systèmes d'alerte précoce opérationnels et efficaces aux niveaux sous-régional et continental.

- Il s'agira de développer des banques de données et d'analyse et des outils de communication, pour permettre le déploiement de bons offices et autres moyens préventifs à l'effet de désamorcer les conflits potentiels. (Ce qui rejoint la disponibilité affirmée par la France et les autres membres du G8, voir plan d'action de Kananaskis).
- Le deuxième axe de coopération se rapporte à la gestion et au règlement des conflits. Il s'agit d'une part d'intensifier l'effort de formation et de perfectionnement des éléments devant intervenir dans les opérations de maintien de la paix, et de leur fournir un appui logistique et financier adéquat. Dans ce domaine, une coordination étroite entre les Nations Unies, les mécanismes sous-régionaux et continentaux, et les autres partenaires, devra être assurée, conformément aux dispositions de la charte des Nations Unies. D'autre part, il s'agira de favoriser les efforts africains tendant au règlement des conflits en les confortant par un appui politique et diplomatique de la part de partenaires tels que les membres permanents du conseil de sécurité, l'union européenne, ou d'autres parties susceptibles d'apporter une contribution.
- En troisième lieu, une attention plus soutenue pour la mise en œuvre des accords de paix et la consolidation de la stabilité dans les régions concernées.

La lutte contre le terrorisme

C'est au cours d'une journée pleine de symbole pour la lutte anti-terroriste, le 11 septembre 2002, lors de la réunion des pays de l'union africaine sur la prévention

et la lutte contre le terrorisme, qui a eu lieu à Alger, que son excellence Abdelaziz Bouteflika a pris soin de relever le rôle éminemment positif pour la paix et la sécurité en Afrique et dans le monde que revêt la lutte contre le terrorisme. Dans son discours à cette occasion, il affirmera :

Prenez acte que l'Afrique a choisi ce jour pour exprimer sa sympathie et sa solidarité avec le grand peuple américain. Le choix d'Alger est une marque renouvelée de solidarité avec le peuple algérien et un hommage à son long et dur combat contre le terrorisme. Nous y voyons aussi l'expression affirmée de la détermination de l'Afrique à tout mettre en œuvre pour éliminer ce fléau sur le continent et dans le monde.

Mais il donnera à cette lutte anti-terroriste un contenu de quête de justice sociale, de lutte contre l'exclusion et la pauvreté en soulignant notamment que

L'exclusion, l'injustice et l'extrême pauvreté constituent un terreau propice aux idéologies extrémistes et réductrices, ces idéologies qui engendrent la violence et le terrorisme et aggravent les désordres sociaux qui sont à l'origine de tous ces maux.

Des politiques nationales et internationales appropriées s'avèrent dès lors indispensables pour mettre fin aux disparités socio-économiques tant à l'intérieur des pays qu'entre les nations. Plus que jamais apparaît la nécessité d'aider les pays du Tiers-Monde à sortir de leur sous-développement. Le combat contre la pauvreté est peut-être l'élément premier indispensable de la lutte contre le terrorisme, car si la pauvreté est humainement et moralement inacceptable, elle est un facteur destructeur des vertus humaines et des bases de la solidarité sociale. Il est tout aussi nécessaire d'agir de manière coordonnée pour une meilleure compréhension entre les religions, les cultures et les civilisations qui se retrouvent toutes dans l'œuvre commune d'humanisation du monde.

Mais cette lutte anti-terroriste ne serait pas entière si l'on exclut de sa stratégie le droit des peuples à lutter pour leur souveraineté et leur dignité. Pour Abdelaziz Bouteflika, la stratégie globale de prévention et de lutte contre le terrorisme doit également prendre en charge l'impératif de rendre justice aux peuples qui n'ont d'autre recours que la lutte armée et avec les armes dont ils disposent pour faire valoir leur droit à l'existence et pour revendiquer leur place dans la société internationale.

La résistance légitime de ces peuples, affirmera-t-il, soutenue très souvent par des moyens dérisoires et une volonté pathétique, ne saurait en aucune manière être assimilée au terrorisme. La communauté internationale doit se hisser à la hauteur de ses responsabilités pour faire prévaloir le droit et la justice, notamment en faveur des plus faibles et des plus démunis.

C'est à Alger, il y a trois ans, que l'Afrique adoptait la convention de l'OUA sur la prévention et la lutte contre le terrorisme.

L'Algérie a œuvré, par ailleurs, pour la conclusion de conventions sur la lutte antiterroriste, propres à chacune des organisations régionales africaine, arabe et

islamique auxquelles elle appartient. Ces conventions ont grandement contribué au renforcement du cadre légal international nécessaires à toute action de coopération internationale efficace dans la lutte contre le terrorisme.

Exemples de coopérations de l'Algérie en Afrique

De manière concrète, les relations étroites et fécondes qu'entretient l'Algérie avec certains des grands pays africains constituent une concrétisation conséquente de ses engagements en direction d'une Afrique paisible, sereine, prospère et développée.

C'est le cas de sa coopération avec l'Afrique du Sud ou celle avec le Nigeria, pour ne citer que ces deux-là.

Coopération bilatérale Algérie – Afrique du Sud⁷

Les travaux de la deuxième session de la haute commission bilatérale de coopération algéro-sud africaine qui a eu lieu à Pretoria le 19 octobre 2001 ont été l'occasion d'affirmer l'attachement de M. Abdelaziz Bouteflika à un approfondissement des relations multiples avec ce grand pays qui, en cette occasion, a conclu cinq nouveaux accords qui viendront consolider la base juridique sur laquelle sont fondées les relations entre l'Afrique du Sud et l'Algérie.

Les accords passés dans le domaine de l'agriculture et des pêches vont permettre aux opérateurs concernés de s'engager dans une coopération durable dans des secteurs aussi stratégiques que vitaux pour les économies de nos deux pays. Quant aux accords conclus dans le domaine de la justice, ils revêtent une grande importance en cette conjoncture malheureusement particulière qui marque les relations internationales et qui a révélé l'urgence et la nécessité d'une coopération internationale dans la lutte contre le terrorisme.

Les accords de jumelage entre les villes de Pretoria et d'Alger, d'Oran et de Durban, et bientôt nous l'espérons, entre Annaba et Port Elisabeth, au-delà de leur caractère symbolique, permettront de rapprocher à la fois les populations respectives, qui se voient ainsi offrir l'occasion de mieux se connaître et de mieux s'apprécier, ainsi que les communautés d'affaires qui trouveront un cadre qui servirait de base en vue de la promotion de leurs relations d'affaires et mettront au point des programmes d'échanges dans différents secteurs.

Pour le Président algérien, ces accords aussi bien dans les domaines de la culture, du tourisme, de l'enseignement, de l'éducation, de la formation professionnelle, de la technologie et des sciences notamment spatiales, ou bien du partenariat dans l'industrie, de l'énergie, de la petite et moyenne entreprise ou des télécommunications, connaîtront un impact sur nos économies et surtout sur l'accentuation de leur complémentarité.

Le partenariat algéro-nigérian comme exemple d'intégration africaine et un modèle de coopération sud/sud

Ce partenariat constitue une tentative fort ambitieuse et aussi légitime de rattacher les économies de deux grands pays africains, mais très distants l'un de l'autre, et marquera ainsi un exemple concret d'une intégration africaine avantageuse pour leurs deux peuples, et également pour tout le continent.

À l'ouverture des travaux de la première session de la haute commission mixte bilatérale de coopération algéro-nigériane, à Mumbai, en janvier 2002, l'allocution du Président algérien revient sur cette intégration et sur ses effets bénéfiques pour la région. Il affirmera ainsi

qu'au cours de cette première session, il s'agira de mettre en place le cadre juridique de notre coopération et de définir les mécanismes destinés à la raffermir et à la consolider.

Nous pourrions également initier un certain nombre de projets structurants. À cet égard, je voudrais me référer plus spécialement à trois d'entre eux, non seulement pour leur dimension stratégique, mais aussi pour leur valeur symbolique: d'abord, la transsaharienne dont le parachèvement ne manquera pas d'avoir des retombées socio-économiques extrêmement positives pour l'ensemble des pays de la région, ensuite, le projet de gazoduc reliant les champs gaziers d'Abuja au port de Beni-Saf et ouvrant ainsi d'intéressantes perspectives pour le développement des relations du Nigeria avec les pays européens, et enfin le projet de liaison par fibre optique qui devrait, une fois réalisé, servir de vecteur essentiel aux nouvelles technologies de l'information que nos deux pays entendent développer.

Le projet de gazoduc transafricain

Ce gazoduc, dira M. Bouteflika, qui va relier les champs gaziers d'Abuja (Nigeria) à Béni-Saf sur la côte algérienne en le raccordant au réseau algérien existant permettra d'écouler sur les marchés européens les productions gazières du Nigeria et de l'Algérie. Ce projet de grande envergure permettra de mieux utiliser les ressources gazières du Nigeria qui sont actuellement torchées, occasionnant des pertes équivalant à 220 000 barils/jour avec des conséquences graves sur l'environnement, pour les destiner à l'exportation et à la consommation interne tant du Nigeria que des pays traversés par le gazoduc (Niger et Mali).

Son passage contribuera à l'amélioration du niveau de vie des populations concernées. Le tracé de l'ouvrage s'insérera dans le prolongement de la route transsaharienne jusqu'au Nigeria et profitera à l'installation d'un système de télécommunications par fibre optique allant de la côte algérienne à Lagos. Ce système permettra d'assurer la jonction entre le Nord et le Sud du continent africain en raccordant les projets en cours de réalisation reliant le Nigeria à l'Afrique du Sud.

L'importance de l'éducation pour le continent africain

La nouvelle démarche pour le développement de l'Afrique s'est fixé un certain nombre de priorités cardinales, au centre desquelles se trouvent l'éducation, la santé et la lutte contre la pauvreté. L'éducation, parce qu'elle est l'un des facteurs qui déterminent la croissance économique et qu'elle constitue, de ce fait, un investissement des plus sûrs, a retenu l'attention des dirigeants africains depuis les premières années de l'indépendance de leurs pays.

Mais le bilan de « l'éducation pour tous », objectif arrêté depuis, tend malheureusement à démontrer que les systèmes éducatifs africains, dans leur ensemble, ne sont pas suffisamment performants, l'Afrique est encore bien loin de la généralisation de l'éducation et une frange de plus en plus importante de ses enfants en âge d'être scolarisés, ne le sont pas. De plus, il apparaît dans tous les cas que les filles ne bénéficient pas des mêmes chances d'accès à l'école que les garçons.

Or il ne fait pas de doute que dans le monde moderne, l'acquisition et la maîtrise de nouveaux savoirs et de savoir-faire sont un enjeu central dans les stratégies de développement des pays. Le continent africain ne peut se permettre d'être en reste, s'il veut accéder à la société de la connaissance et du savoir. Aussi, le NEPAD a-t-il retenu, parmi ses priorités, et dans le cadre du développement humain, la création de centres d'excellence et le maintien des compétences africaines sur le sol africain pour l'amélioration qualitative de l'enseignement supérieur dont l'une des missions essentielles est la formation des élites, si nécessaires au développement de nos pays.

S'il peut paraître ambitieux, et peut-être irréaliste d'inverser le sens actuel de l'exode des cerveaux, du moins pourrions-nous essayer d'en ralentir le mouvement, par la création de conditions locales plus attractives.

La création de centres d'excellence régionaux dans des domaines précis, avec des conditions matériellement avantageuses, nous semble un premier pas dans ce sens. Outre le fait qu'elle permettra de pourvoir le continent en cadres hautement qualifiés, susceptibles de conduire les changements sociaux escomptés, elle permettra sans doute d'attirer certains de nos cadres établis hors du continent et de les fixer sur le sol africain et aussi de retenir en Afrique le plus grand nombre possible de nos jeunes diplômés.⁸

L'Unesco constate pour l'année 2001 que 40 millions d'enfants africains, parmi lesquels 60% de filles, déjà en proie à une faim chronique, n'ont pas accès à l'école. Il est bien évident que la réduction de la pauvreté reste tributaire d'une croissance forte et durable des économies africaines. Cette évidence est accompagnée d'un constat : sur la base de données actuelles, l'Afrique ne pourra atteindre l'objectif de réduction de la pauvreté par la seule grâce de l'aide publique au développement.

L'école africaine de son côté doit inclure dans les objectifs de l'éducation pour tous des programmes d'alimentation scolaire permettant aux enfants africains,

garçons et filles, de bénéficier d'une éducation tout en améliorant leur état nutritionnel.

L'importance de l'eau en tant « bien social et culturel »

Il est de ce fait significatif que les Nations unies aient inscrit en novembre 2002 le droit à l'eau parmi les droits de l'homme, et déclaré que l'eau est un bien social et culturel et non pas exclusivement un bien économique. L'accès à l'eau doit dorénavant être assuré à tous équitablement et sans discrimination. C'est donc, à juste titre, que la question de la préservation et de la gestion rationnelle des ressources naturelles, et en particulier celle des ressources en eau, figure parmi les préoccupations majeures de l'Afrique.

C'est en ces termes que le Président algérien entamera son discours au 22^e sommet des chefs d'État de France et d'Afrique, sur le thème « L'eau et la préservation des ressources naturelles » qui a eu lieu à Paris, en février 2003.

Le problème de l'eau est particulièrement sensible en raison de son importance pour la satisfaction des besoins croissants de consommation des populations, mais aussi pour l'activité industrielle et pour l'agriculture, en raison aussi de la menace que font peser sur cette ressource vitale la pollution, les phénomènes climatiques tels que les sécheresses cycliques qui affectent le continent, et la non-maîtrise des techniques de mobilisation, de distribution et de gestion, de même, la dégradation des ressources naturelles biologiques. Au vu de tous ces facteurs, l'eau constitue donc un sujet qui requiert une attention croissante des dirigeants africains.

L'Afrique, continent qui a le plus faible taux de couverture en approvisionnement d'eau dans le monde, connaît un déficit quantitatif et un déficit qualitatif à l'origine de nombreuses maladies. Cette situation dramatique freine terriblement tout développement structuré et harmonieux, et est accompagnée, en outre, d'un déficit en matière d'infrastructures hydriques et hydrauliques causant de graves problèmes d'hygiène, d'assainissement et de pollution.

Les principaux axes préconisés par le Président algérien, au cours de cette rencontre franco-africaine, portent essentiellement sur :

- l'accès durable à un approvisionnement en eau potable à des coûts raisonnables et à un assainissement adéquat, tout particulièrement en faveur des populations les plus démunies,
- la planification et la gestion des ressources pour en faire le cadre d'une coopération et du développement au niveau régional,
- l'accroissement de l'agriculture irriguée et pluviale afin d'améliorer la production et la sécurité alimentaire des populations africaines.

Le partenariat international avec l'Afrique pourrait se déployer vers un apport financier et technique destiné à la protection des eaux et à leur valorisation en

direction de la protection et la gestion rationnelle des ressources naturelles et en particulier la préservation de la biodiversité.

Tels étaient les termes des propositions préconisées par le président de la République algérienne pour la préservation de « l'or bleu » qui constitue un enjeu de taille pour le développement de l'Afrique et le bien-être de ses habitants.

Mais de manière précise, c'est le NEPAD qui donne une nouvelle approche du développement de l'Afrique, qui constitue une matière d'inspiration et de déploiement de l'activité diplomatique et les positions de son excellence Abdelaziz Bouteflika.

Un Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD)⁹

Cette initiative se présente comme une conception du développement qui se déploie sur trois niveaux complémentaires :

- Au niveau national, le développement est conçu comme un processus qui se construit à partir de la base. Le développement doit être l'affaire de tous avec des bienfaits tangibles pour tous. À cet égard, la prise en compte de la nécessité d'une réponse adéquate aux besoins élémentaires des populations en encourageant une approche participative et communautaire est essentielle. L'enjeu en définitive n'est autre que de réaliser l'appropriation du processus de développement par tous les Africains.
- Cette démarche nationale trouve son prolongement dans l'exigence reconnue par tous de développer des réseaux trans-frontières d'infrastructures, de réaliser le potentiel régional en matière de valorisation des ressources humaines et naturelles et de promouvoir le commerce intra africain. La constitution de vastes espaces économiques régionaux permettra à l'Afrique d'améliorer sa compétitivité, de générer des flux plus significatifs d'investissements et de s'insérer de manière active dans le processus de mondialisation.
- Le troisième niveau a trait à l'aménagement d'un environnement international à même de répondre aux nécessités de stabilité et de prévisibilité qui revêtent une importance cruciale pour le succès des efforts propres des pays africains aux plans national et régional. Il s'agit, notamment, de mobiliser un concours significatif et adapté de la communauté internationale pour atteindre les objectifs internationaux agréés lors du sommet du millénaire en matière de santé, d'éducation et de réduction de la pauvreté.

Le « Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique », soulignera le Président Bouteflika, au cours de la rencontre parisienne sur le NEPAD en février 2002, « a pour finalité de faire de l'Afrique un nouvel espace de croissance et de développement qui ne soit pas indéfiniment tributaire de l'aide publique au développement.

Certes, à court et à moyen termes, l'accroissement des flux de financements concessionnels en direction de l'Afrique, une meilleure rationalisation de leur programmation et une plus grande efficacité dans leur utilisation s'avèrent indispensables pour assurer le succès du processus global de transformation engagé par les

pays africains pour promouvoir des économies ouvertes, productives et concurrentielles.

Il est, dès lors, important que la tendance à la baisse de l'aide publique au développement soit rapidement enrayée puis inversée dans le cadre d'une approche de redressement qualitatif et quantitatif pour en faire un véritable vecteur de croissance et un instrument démultiplicateur de l'investissement ».

L'initiative de « nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique » définit donc les politiques et mesures que les pays africains s'engagent à mettre en œuvre pour développer un cadre attractif, stable et prévisible pour les opérateurs économiques.

« Mais aux efforts africains doivent répondre des mesures de la part de leurs partenaires bilatéraux et multilatéraux visant à créer la synergie indispensable à une réhabilitation décisive de la destination 'Afrique' pour les flux internationaux de capitaux et de technologies » affirmera le Président algérien, avant de souligner

Qu'il revient en effet aux pays développés et aux institutions multilatérales d'approfondir le processus d'adaptation de leurs mécanismes de manière à prendre en compte les progrès de l'Afrique dans le domaine de la bonne gouvernance politique et économique et contribuer à la réactualisation de la perception du risque 'Afrique' et par conséquent, à la réduction des coûts qui y sont liés. Ces mesures, combinées à d'autres mesures incitatives d'ordre financier et fiscal à envisager par les pays d'origine des investisseurs permettront de valoriser le potentiel économique considérable de l'Afrique. L'accès élargi aux marchés internationaux pour les produits africains jouera aussi un rôle important pour encourager les investissements en Afrique.

Le problème de l'endettement externe de l'Afrique nécessite un traitement urgent qui doit, selon M. Bouteflika, exiger « de nouveaux efforts de façon à dégager des ressources additionnelles pour le financement du développement humain. »

Sa mise en œuvre et son suivi

Une telle initiative demeurera sans effet si des efforts ne sont pas faits pour sa mise en œuvre et son suivi. Aussi n'est-il pas précisé, par M. Bouteflika, qu'« Il nous revient aujourd'hui d'arrêter les dispositions devant permettre de concrétiser, à travers des plans d'action précis, les objectifs visés par ces décisions dans les domaines prioritaires que nous nous sommes fixé. Cette tâche doit porter en tout premier lieu sur les questions liées à la paix, la sécurité et la gouvernance politique et économique ».¹⁰

En matière de gouvernance, il considère que les insuffisances en matière de gouvernance sont aussi liées à la faiblesse des capacités et des moyens des États à satisfaire aux normes et critères requis. Il en découle d'abord la nécessité pour chacun de nos pays de développer des capacités de formulation des politiques, de gestion et d'auto évaluation de l'état de la gouvernance. Il en découle aussi que l'examen par les pairs doit être mené souverainement entre gouvernements africains

sans intermédiaires et se fonder avant tout sur les vertus du dialogue, de la concertation, de l'émulation et de la persuasion, en un mot, sur l'esprit de coopération.

Pour ce qui est des objectifs sectoriels du NEPAD, il y a lieu, selon lui, d'affiner les travaux déjà accomplis pour définir des actions précises assorties d'un calendrier de mise en œuvre et de l'identification des ressources à mobiliser au titre des programmes prioritaires. Ainsi, dans le domaine de la santé, la lutte contre les pandémies, d'une part, et la rénovation des systèmes de santé d'autre part, constituent-ils les axes d'action essentiels.

Dans le domaine de l'éducation, l'élaboration de programmes tendant à la réalisation de l'objectif de généralisation de l'éducation de base et la promotion de centres d'excellence notamment dans les spécialités scientifiques et techniques d'importance cruciale pour l'Afrique sont les deux priorités qui doivent faire dès maintenant l'objet de propositions soigneusement étudiées. En matière de programme de développement des infrastructures, la démarche devrait se fonder en premier lieu sur les critères de leur apport à l'intégration sous-régionale et régionale, ainsi que sur le degré de maturation des projets de réalisation ou de réhabilitation.

Dans le domaine agricole, une approche systématique qui vise l'augmentation de la productivité en agissant notamment sur la préservation des sols, le développement rural et la recherche agronomique est de nature à réhabiliter ce secteur essentiel au développement et à l'amélioration des conditions de vie des populations. Les autres domaines prioritaires du NEPAD qui concernent l'accès aux marchés et les flux de capitaux, sont étroitement liés à l'évolution de l'environnement économique mondial, du commerce international et du système financier international.

2. Le G8 et le NEPAD

À Gènes, le sommet du G8 avait salué l'initiative du NEPAD, et s'est proposé d'apporter son concours pour sa mise en œuvre. La nécessité de l'intégration de l'Afrique au processus de mondialisation a été alors reconnue comme un facteur de stabilité, d'équilibre et de contribution au progrès universel.

Cette position rejoint la démarche même du NEPAD qui, tout en insistant sur l'impératif vital de transformations de grande portée au plan africain, appelle également à une mutation des relations du continent avec le reste du monde. Le plan d'action du G8 pour l'Afrique constitue une contribution significative à la mise en place d'un nouveau cadre de coopération internationale pour le développement du continent africain.

Il traduit l'engagement des pays membres du G8 à accompagner de façon constructive et soutenue les efforts propres de l'Afrique pour surmonter les problèmes complexes et les obstacles multiples qui entravent son développement. À ce sujet,

M. Abdelaziz Bouteflika soulignera au sommet G8-Afrique du Canada en juin 2002, que

Ce dont le continent africain a le plus besoin, en cette étape cruciale de son évolution, c'est précisément que soit facilitée et renforcée son action sur les facteurs qui conditionnent son développement.

S'il revient aux Africains de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour accélérer les changements politiques, économiques et sociaux auxquels ils doivent procéder, il faut reconnaître qu'il est indispensable de les soutenir dans cette tâche par des politiques et des mesures internationales appropriées ainsi que par les adaptations adéquates des institutions mondiales en charge du commerce, des finances et du développement. Des décisions d'augmentation et d'amélioration qualitative de l'aide publique au développement ont été annoncées à Monterrey. Tout récemment et à l'initiative des États-Unis d'Amérique, il a été décidé d'octroyer, sous forme de dons, une partie relativement importante de l'aide multilatérale.

De son côté, le fonds mondial contre les pandémies est devenu opérationnel. Toutes ces mesures attestent d'une volonté renouvelée de répondre aux besoins les plus pressants du continent africain. Tous les efforts devront tendre désormais à développer la tendance qui s'est ainsi dessinée en matière d'élargissement de la coopération internationale, de rénovation de son contenu et de ses instruments¹¹.

Ainsi, selon le président algérien, les axes d'action définis dans le plan du G8 pour l'Afrique reprennent plusieurs des domaines prioritaires du NEPAD. « Ce plan couvre ainsi les aspects afférents à la paix, à la gouvernance, au développement humain, à l'agriculture, à l'accès aux marchés, aux investissements et aux technologies de la communication ainsi qu'à l'aide publique au développement. Il importe maintenant de les traduire dans les politiques et programmes nationaux ainsi que par des initiatives collectives dans les instances internationales chaque fois que cela sera possible ».

La contribution du G8 à la mise en œuvre du NEPAD est ainsi résumée dans la pensée de M. Abdelaziz Bouteflika :

Nous attendons du G8 qu'il exerce son influence et sa capacité d'impulsion dans les instances internationales pour susciter une réponse favorable aux appels du NEPAD et pour aider à la résorption de l'énorme déficit qu'accuse l'Afrique dans le domaine des infrastructures, déficit qui est de nature à compromettre son attractivité pour les investissements. Dans un autre ordre d'idées, une attention plus grande devrait être apportée au traitement de la dette extérieure des pays africains. Ce problème mérite une étude plus approfondie et des mesures plus généreuses car le service de la dette extérieure entrave gravement le développement économique et social du continent.

Les deux rencontres au sommet G8/NEPAD et G8/Pays émergents de l'UA

Une deuxième conférence de l'Union africaine sur les deux rencontres au sommet G8/NEPAD et G8/Pays émergents de l'UA a eu lieu à Maputo, au Mozambique,

en juillet 2003. Prenant part à cette rencontre M. Abdelaziz Bouteflika ne manquera pas de tirer les points positifs de ces deux rencontres :

Je soulignerai que le G8 a précisé qu'il prendra les dispositions nécessaires pour un accroissement continu de l'aide publique à l'Afrique pour atteindre en 2006 au moins la moitié des montants supplémentaires annoncés à Monterrey. Il nous revient donc de mobiliser au mieux nos moyens d'organisation et de gestion pour canaliser ces ressources vers des activités prioritaires et en assurer ainsi l'utilisation optimale.

La rencontre d'Evian s'est traduite aussi par des engagements concrets pour reconstituer les ressources du fonds mondial contre les pandémies et pour financer de nouveaux programmes bilatéraux dans le domaine de la santé. Je tiens à souligner notre identité de vues avec le G8 sur les stratégies à mettre en œuvre et les modes de partenariat à développer pour permettre aux problèmes de sécurité alimentaire, de développement agricole et de valorisation des ressources en eau et leur accessibilité pour les populations.

Au cours de la rencontre élargie entre les dirigeants de pays en voie de développement et ceux du G8, les pays africains ont insisté sur les préoccupations de leur continent, et sur le besoin d'un environnement économique mondial stable et prévisible pour favoriser le progrès économique et social. Ils ont insisté sur la nécessité d'une amélioration des conditions macro-économiques pour le renforcement du système commercial, financier et monétaire multilatéral et de l'adoption de mesures efficaces pour inverser les tendances spéculatives et toutes les dérives de gouvernance aboutissant à un ralentissement des flux d'investissements productifs dans le monde et en Afrique en particulier.

De l'OUA vers l'unité africaine

Rendant hommage à l'Organisation de l'unité africaine, et à son action pour la décolonisation de l'Afrique durant toute la période de son existence, le Président algérien ne manquera pas de souligner son rôle dans l'unité et le développement de l'Afrique. Cet hommage à une organisation qui a été de tous les combats, aussi bien pour la décolonisation de l'Afrique, et le règlement des conflits inter-africains, que dans la lutte contre toutes les formes d'oppression et d'injustice, considère que l'OUA a été un creuset précieux pour la mobilisation des énergies, l'expression des solidarités et la formulation des actions collectives de l'Afrique, elle aura été de toutes les entreprises destinées à favoriser le développement et l'émancipation de l'Afrique.

C'est avec beaucoup d'émotion, j'allais dire de nostalgie, que nous abordons cette phase de transition de notre OUA familière et quadragénaire vers l'Union africaine. Nous avons cependant le bonheur d'une foi inébranlable dans cette nouvelle union qui, non seulement a la chance et l'avantage de puiser sa force dans un solide et prestigieux héritage légué par l'OUA, mais qui dispose, en même temps, de sérieux atouts nouveaux, confortés par la volonté des dirigeants africains et le désir ardent de

nos peuples de passer à une phase qualitative de notre action communautaire. Tout ceci transparait déjà dans la forme que nous voulons donner à l'Union africaine, et aux instruments dont nous souhaitons la doter, afin de lui conférer tous les attributs d'une institution forte, en mesure d'imprimer la meilleure impulsion possible à notre action collective.¹²

Contribution à l'édification de l'Union africaine¹³

Avec le NEPAD, il reste à l'Afrique à édifier son organisation continentale nouvelle dans les contours d'une Union qui doit consolider son intégration politique et économique et lui assurer paix, stabilité et prospérité. Une œuvre de longue haleine qui met au défi dirigeants et peuples d'Afrique.

Les premiers jalons de cette union ont été jetés à Maputo, en juillet dernier. M. Bouteflika en soulignera l'importance en ces termes :

Nous devons aujourd'hui engager une nouvelle étape dans l'édification de l'Union africaine. Cette étape est d'autant plus significative qu'il s'agit pour nous de désigner les femmes et les hommes qui auront à animer et à diriger les structures de l'Union africaine.

Elle devra poursuivre, de concert avec les autres organes de l'Union, la mise en place des structures de l'Union pour en faire un ensemble institutionnel intégré, capable de mener son action de manière solidaire et coordonnée et de favoriser l'adaptation de notre continent aux mutations et aux exigences de notre temps.

Cette tâche nécessite des moyens adéquats, une représentation appropriée des États membres, un partage équitable des charges ainsi qu'une ouverture sur la société civile africaine.

Elle est à notre portée car nous inscrivons notre action dans un cadre adapté et rénové. Elle se fonde sur une approche multidimensionnelle visant une intégration effective sur les plans sous-régional et continental. C'est dans cette optique qu'il nous faudra nous atteler à réaliser les programmes prioritaires dont la mise en œuvre aura des incidences directes sur la vie quotidienne des Africains et leur ouvrira des perspectives réelles leur permettant de préparer par eux-mêmes et pour eux-mêmes un avenir de paix, de sécurité et de développement durable.

Mais pour renforcer les fondements de l'Union africaine, il faudra à ses membres désamorcer les crises et les tensions qui se manifestent sur le continent, résoudre les conflits qui perdurent dans certaines régions, savoir prendre en charge leurs séquelles et éliminer partout la menace du terrorisme.

À cet égard, dira M. Bouteflika, et tout en rendant un hommage mérité à tous ceux qui ont apporté leur contribution au rétablissement de la confiance, à la cessation des hostilités et au règlement des conflits et crises sur notre continent, j'invite la conférence à lancer un appel fraternel à toutes les parties aux conflits qui se prolongent de faire usage de leur sens des responsabilités pour créer un climat propice au dialogue nécessaire pour le retour à la paix et à la stabilité.

Le conseil de paix et de sécurité constitue un moyen essentiel d'action répondant aux exigences impératives de stabilité et qu'il est nécessaire de rendre opérationnel dans les délais les plus rapprochés possibles. C'est pour cela que nous devrions lancer un appel pressant à tous ceux qui ne l'ont pas encore fait, de ratifier le protocole instituant ce conseil.

La question du terrorisme est également une préoccupation de l'Union africaine, et l'Afrique s'est déjà dotée d'une convention et a adopté une stratégie de lutte et de prévention. Elle disposera bientôt d'un centre africain d'études et de recherches sur le terrorisme dont le siège sera à Alger.

Dans le même ordre d'idées, l'Algérie a ratifié le protocole sur la cour africaine des droits de l'homme et des peuples, qui représente un acquis important pour l'Afrique et se félicite de la finalisation du projet de protocole sur la cour de justice de l'Union africaine. L'enracinement de la culture de la paix dans les sociétés africaines est une exigence qui justifie la prochaine création de l'Académie africaine de la paix, prévue également à Alger.

Conclusion

Ce parcours, à travers les discours et les prises de position du Président Bouteflika, les plus significatifs ces quatre dernières années, dans diverses occasions, demeure sobre et bien en deçà d'une illustration parfaite d'une action militante soutenue et infaillible de son excellence le président algérien pour l'unité africaine, son émancipation politique, économique et sociale et sa prospérité. Cette rétrospective succincte et non exhaustive des positions de l'Algérie, à travers celles de son premier magistrat, s'est voulu un témoignage modeste mais vibrant, et aussi un hommage sincère en direction de l'homme et du pays qui portent l'Afrique dans le cœur.

Notes

1. Discours du président Abdelaziz Bouteflika à la clôture du 3e Sommet d'affaires États-Unis / Afrique Allocution (Philadelphie (USA), 02 novembre 2001).
2. 21e Sommet Afrique- France ; Allocution (Yaoundé, Cameroun, vendredi 19 janvier 2001).
3. Sommet extraordinaire de l'OUA sur le VIH/SIDA, la tuberculose et autres maladies infectieuses Allocution (Abuja, Nigeria, vendredi 27 avril 2001).
4. Idem.
5. Visite de travail du président Abdelaziz Bouteflika aux États-Unis d'Amérique, déjeuner organisé conjointement par « Carnegie a Document for International Peace » et « Africa Society ». Allocution (Washington, 13 juillet 2001).
6. 22e sommet des chefs d'État de France et d'Afrique. Allocution (Paris, France, 20 et 21 février 2003).
7. Clôture de la deuxième session de la haute commission bilatérale de coopération algéro-sud africaine. Allocution (Pretoria, Afrique du sud, 19 octobre 2001).
8. 8e conférence des ministres africains de l'Éducation. Message (Dar es-salem, 7 décembre 2002).

9. Réunion sur le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD). Allocution (Paris, France, vendredi 8 février 2002).
10. Ouverture de la 2e réunion du comité de mise en œuvre et de suivi du NEPAD. Allocution (Abuja, Nigeria, mardi 26 mars 2002).
11. Sommet G8-Afrique. Allocution (Kananaskis (Canada), jeudi 27 juin 2002).
12. Visite du président Abdelaziz Bouteflika en Afrique du sud dîner offert en son honneur par son excellence Thabo M'Beki. Allocution (Cape Town, Afrique du sud, mardi 16 octobre 2001).
13. Deuxième session de la conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'Union africaine. Allocution (Maputo, Mozambique), vendredi 11 juillet 2003).

Bibliographie

Site <http://www.el-mouradia.dz/français/president/recherche>

Discours du président Abdelaziz Bouteflika aux rencontres et forums suivants

Deuxième réunion du comité de mise en œuvre et de suivi du NEPAD. Allocution d'ouverture (Abuja, Nigeria, mardi 26 mars 2002).

Deuxième session de la haute commission bilatérale de coopération algéro-sud africaine. Allocution de clôture (Pretoria Afrique du sud, 19 octobre 2001).

Deuxième session de la conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'Union africaine. Allocution (Maputo, Mozambique), vendredi 11 juillet 2003).

Huitième conférence des ministres africains de l'Éducation. Message (Dar es-salem, 7 décembre 2002).

Réunion sur le Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (NEPAD). Allocution (Paris, France, vendredi 8 février 2002).

Sommet extraordinaire de l'OUA sur le VIH/sida, la tuberculose et autres maladies infectieuses. Allocution (Abuja, Nigeria, vendredi 27 avril 2001).

Sommet G8-Afrique. Allocution (Kananaskis (Canada), jeudi 27 juin 2002).

Troisième sommet d'affaires États-Unis/Afrique. Allocution de clôture (Philadelphie, USA), 02 novembre 2001).

Vingt-et-unième sommet Afrique/France. Allocution (Yaoundé, Cameroun, vendredi 19 janvier 2001).

Vingt-deuxième sommet des chefs d'État de France et d'Afrique. Allocution (Paris, France, 20 et 21 février 2003).

Visite de travail aux États-Unis d'Amérique déjeuner organisé conjointement par « Carnegie a Document for International Peace » et « Africa Society ». Allocution (Washington, 13 juillet 2001).

Visite de travail en Afrique du Sud dîner offert en son honneur par son excellence Thabo Mbeki. Allocution (Cape Town, Afrique du sud, mardi 16 octobre 2001).



Série de Livres du CODESRIA

Les identités régionales et la dialectique Sud-Sud en question

Sous la direction de Nadir Marouf

Cet ouvrage s'attache à l'importance du panafricanisme dans une perspective de reconquête, pouvant jouer un grand rôle dans l'intégration économique du continent. L'aspiration à un regroupement dynamique et sociétal est une nécessité fondamentale, car les africains ont besoin, pour vivre ensemble, de s'accorder sur un même sens par rapport à leurs histoires et leurs projets.

Les contributions analysent les identités régionales résultant d'un syncrétisme observé entre la culture traditionnelle, la religion islamique et la modernité. L'exemple des relations interrégionales est la preuve tangible de la difficile négociation des contraintes axiologiques internationales imposées. Le nouveau partenariat entre le nord et le sud doit désormais être l'œuvre de chacun, en tant qu'acteur social ou étatique capable de communiquer et de soumettre ses multiples raisons à la discussion. Ce faisant, la dialectique sud-sud trouvera sa place : la régionalisation passera alors par une solidarité entre les peuples et la réinvention des grandes valeurs démocratiques.

Nadir Marouf est Docteur en Droit (Panthéon Sorbonne, 1976) et Docteur d'État ès Lettres et Sciences humaines (Sorbonne, Paris V). Ses directeurs de thèses furent tour à tour Jacques Berque et Georges Balandier. Il a été Maître-assistant à l'Université d'Oran d'octobre 1968 à 1971, Maître de Conférences jusqu'en 1977, Professeur titulaire jusqu'en 1989. Il a poursuivi sa carrière à Lille I comme Professeur associé (1988-1991) et à Amiens comme Professeur titulaire. Ancien Directeur de l'URASC (actuellement CRASC) de 1984 à 1989, puis Directeur du Centre d'Études, de Formation et de Recherche en Sciences Sociales (Université d'Amiens de 1994 à ce jour).

ISBN 978-2-86978-195-5



9 782869 781955